# L'ANIMA UMANA

## E SUE PROPRIETA'

*DEDOTTE DA' SOLI PRINCIPJ DI RAGIONE*

DAL P. LETTORE

**D. ANTONMARIA GARDINI**

MONACO CAMALDOLESE

*CONTRO I MATERIALISTI*

e ſpecialmente contro l' Opera intitolata

*Le Bon-Sens, ou Idées Naturelles oppoſées aux Idées Surnaturelles.*

IN PADOVA, MDCCLXXXI.
Nella Stamperia del Seminario
Appreſſo Giovanni Manfrè
*Con Licenza de' Superiori, e Privilegio.*

*Cum despicere cœperimus, & sentire quid simus, & quid animantibus cæteris differamus, tum ea insequi incipiemus, ad quæ nati sumus.* Cicer. 5. de Finib.

# PREFAZIONE.

HE ſi diano Scrittori, i quali dirigano i loro ſtudj ad eſaltare i pregj dell' Uomo, o che ſi rivolgano a rintracciare i veri di lui diritti non è nuovo in Filoſofia; ed ogni diſcreto Filoſofo ſaprebbe facilmente donare all'intereſſe della propria cauſa qualch' eſpreſſione, che per avventura eccedeſſe quell'eſatta preciſione, che dai Maeſtri della Scienza preſcriveſi. Ma che ſi diano Filoſofi, i quali ſi affatichino a tutto potere e coll'arte, e coll'ingegno di far decadere l'Uomo da quella dignità, che gode ſopra tutto il Regno animale, e che ſente ed eſperimenta in ſe medeſimo, o che ſi ſtudino d' involargli la miglior parte di lui, riducendolo a ſola materia diverſamente organizzata; io non ſo come non abbia a fremere l' umanità tutta contro un sì ardito attentato. Eppure all' Idolo inſenſato del Materialiſmo non mancano adoratori profani; profondonſi a lui ſagrileghi incenſi; ed innocenti vittime dal vero culto vengono allontanate con menzognere luſinghe, con cavilloſi raggiri per trarle poi al Nume bugiardo. Ma almeno il Tempio eretto ad un tal Nume foſſe l' aſilo della ragio-

ne, ed i suoi adoratori fossero i privilegiati possessori del *Buon-Senso!* Il mio scopo anzi in quest' Opera sarà di far vedere, che avvegnachè essi si pregino di *Buon-Senso* e di ragione, pure analizzando i loro sistemi sembra, che facciano illusione a loro medesimi nel non riconoscerla, o ch' entrando essa nelle loro assemblee debba soffrire in pace il sentire insegnarsi da lei, che adottar si possano idee incompatibili e ripugnanti allo stesso *Buon-Senso*. Ci studieremo per tanto di rilevare colla scorta della ragione, quali assurdi seguano dal vario modificato sistema del Materialismo tenendo dietro ai principali loro Autori. E benchè ci proponiamo di ribattere ad una ad una le difficoltà dell' Autor del *Buon-Senso* ( siccome quegli che ha in un sol corpo raccolti sotto altro aspetto non solo, ma accresciuti in parte gli obbietti di altri Scrittori suoi pari contro l' Anima, e le sue proprietà ) pure nello stabilire e provare le nostre Proposizioni in difesa delle combattute verità, ci è caduto in acconcio di versare particolarmente su i principj del Sig. Elvezio contenuti tanto nell' Opera *de l' Esprit*, quanto in quella postuma *de l' Homme*. Rovesciati questi, che sono come i fondamenti delle due accennate Opere, cade altresì l' edifizio di tutto il suo Sistema. Si sviluppa da noi in seguito nelle sue idee primitive l' ottavo Saggio del Sig. Hume, in

cui

cui benchè sembri a chi non vuol prendersi la briga di penetrare dentro alle cose, ch' egli accordi la libertà all' Uomo, pure ne riconosce il nome soltanto negandola poi in sostanza. Si chiamano quindi in particolar esame alcune più vistose difficoltà del Sig. Collins per far vieppiù risaltare la libertà dell' Uomo, fonte fecondo di fruttifere conseguenze. L' ultima parte dell' Opera finalmente è diretta a scoprire i luttuosi danni, che dai principj dei Materialisti seguono in danno del Corpo Civile e delle Sovrane Podestà, ed a far rilevare quanto ingiustamente si arroghino il fastoso nome di benemeriti dell' Umanità coloro, che colle loro dottrine tentano di sciogliere ogni più sagro legame, e che risguardano quali voci vaghe prive di senso la Giustizia, la subordinazione alle Superiori Podestà, i reciprochi doveri verso i suoi simili; e che altri principj non adottano delle umane azioni fuori che una fatale necessità, o il proprio piacere, o il privato interesse. Questi Scrittori a dir vero meritano i più efficaci risentimenti di tutta l' umanità, e chiamano sopra di se le armate destre Sovrane a ribatterne l' orgoglio, la petulanza, l' ardire.

Fole io non racconto. Di alcuni Scrittori non del tutto privi di umano favore questi sono i dettati. Tra le ardite opere moderne di tal genere non occupano certamente

te l' ultimo luogo *le Systeme Social*, *e la Politique naturelle*, le quali ficcome fono ftate vittoriofamente abbattute dal celebre P. Richard nell' Opera intitolata: *la Defenfe de la Religion*, *de la Morale*, *de la Vertù*, *de la Politique & de la Societè*, così non meritano nuova confutazione. Ma ficcome l' Autore del *Buon-Senfo* ha voluto replicare alle ragioni di quegli Apologifti, che da lodevol zelo condotti hanno foftenuti gl' inviolabili doveri degli Uomini verfo i loro Sovrani, e verfo la Società, di cui fono membri, così il mio ultimo fcopo farà di rintuzzare i nuovi colpi a difefa degli fteffi incontraftabili doveri, ed a maggior illuftrazione delle buone ragioni già prodotte dagli Apologifti.

Non può negarfi, che una sì sfrenata licenza di fcrivere sì sfacciatamente contro il Trono, e contro il tranquillo vivere dell'umana Società non fia una vera difgrazia del Secolo. Ma fcoffo il falutar giogo della Religione ( dalle cui fondamentali maffime fi comanda, che ( *a* ) *Omnis anima poteftatibus fublimioribus fubdita fit ...... Itaque qui refiftit poteftati*, *Dei ordinationi refiftit*. *Qui autem refiftunt*, *ipfi fibi damnationem acquirunt ..... Ideo neceffitate fubditi eftote non folum propter iram*, *fed etiam propter confcientiam* ) non è maraviglia per Uom che ragiona, fe quelli, che

( a ) S. Paolo *Ep. ad Rom. Cap. XII. vv.* 1. 2. 5.

che vi hanno rinunziato, paſſino poi ad oltraggiare il Principato, la Società, e fino la propria medeſima Natura. Non ſentono più freno, e perciò qualor ſi luſingano di ſottrarſi dall'altrui indignazione vomitano tutto quel veleno, che può ſuggerire la loro malizia ſenza riguardo ad alcun diritto. Ond'è, che da ſaggj Filoſofi e Politici fin anco del Gentileſimo è ſtata ſempre conſiderata la Religione, come mezzo il più valevole e per la ſicurezza del Trono e per promuovere il buon ordine nella Civile Società. Su queſto fondamental principio, benchè certi perſpicaci ingegni tra i Gentili falſe rilevaſſero e menzognere le loro Divinità, pure le tenevano in ſomma riputazione preſſo il Popolo, ed erano ſagri per loro ed inviolabili gli oggetti tutti di Religione, ſapendo ben eſſi quai copioſi beni ridondino da un tal Fonte in favore della privata e pubblica tranquillità; e convenivano poi nello ſtabilire con Cicerone, che tolta la perſuaſione della Religione, *perturbatio vitæ ſequitur, & magna confuſio. Atque haud ſcio, an pietate ſublata, fides etiam & ſocietas humani generis, & una excellentiſſima virtus juſtitia tollatur* (*a*).

In viſta per tanto di sì pernicioſe dottrine contenute in Libri conoſciuti, e in viſta di conſeguenze sì funeſte ho creduto non dover

(a) Cicerone *de Natura Deor. Lib. I.*

ver eſſer alieno da un diſcepolo della Verità il difenderla con non minor ardore al certo di quello far ſogliano i Miniſtri dell' errore, del diſordine, della deſolazione. Faccia il Cielo adunque, che al deſiderio noſtro di altrui giovare corriſponda un qualche ſalutevole effetto in chi legge, mentre abbondantemente compenſata ſarebbe allora la noſtra qualunque ſiaſi fatica.

# INDICE

Delle Parti, de' Capi, e de' Paragrafi.

## PARTE PRIMA

*Della Spiritualità dell' Anima contro i Materialisti.*

### CAPO I.

Introduzione alla confutazione del Materialismo.

## CAPO II.

Nè dalla combinazione o aggregato delle parti della materia, nè dalla loro diverſa diſpoſizione è ragionevole il ripetere il penſiero.



## CAPO III.

Nè la Fiſica coſtituzione dell' Uomo, nè la ſua Fiſica ſenſibilità poſſono mai eſſere la cauſa efficiente del penſiero, o delle altre facoltà dell' Anima Umana.

## C A P O IV.

Del Parallelo dell' Uomo coi Bruti, e dei caratteri di somiglianza e di disparità tra loro.

## CAPO V.

Delle caratteristiche facoltà dell' Anima umana a differenza dei Bruti, nel rilevar le quali si ribattono i principj del Sig. Elvezio.



## CAPO VI.

Si espongono fedelmente le difficoltà dell' Autor del Buon-Senso contro la Spiritualità dell' Anima umana, e quelle altresì in favor dei Bruti con quell' ordine medesimo, con cui egli ce le propone, e a tutte si risponde.

# PARTE SECONDA

*Dell' Immortalità dell' Anima.*

## CAPO I.

E'congruo ed è desiderabile che l'Anima umana sia immortale.



*essere*

## CAPO II.

E' conforme alla ragione, che l'Anima, dell'Uomo sia immortale.



## CAPO III.

Si espongono fedelmente le difficoltà dell'Autor del Buon-Senso contro l'Immortalità dell'Anima umana e si disciolgono.



II. Con-

# PARTE TERZA

*Della Libertà dell' Uomo.*

## CAPO I.

### Nozioni da premetterſi alla difeſa della Libertà contro i ſuoi Oppoſitori.

## CAPO II.

Propoſizioni dirette alla difeſa della Libertà.



CA-

## CAPO III.

Obbiezioni dell' Autor del *Buon-Senso* contro la Libertà dell' Uomo disaminate, e disciolte.



XII. *Con.*

# PARTE QUARTA

*Del confronto tra le massime dei Materialisti, e le Verità fin ora dimostrate in relazione ai beni, che ne ridondano all' Umana Società.*

## CAPO I.

Si fa vedere, quanto sia contrario il Sistema dell' Autor del Buon-Senso e degli altri Materialisti al ben essere della Civile Società; e quanto all' opposto la persuasione delle verità dimostrate fin ora contribuisca alla tranquillità e sicurezza dell' Umana Società.



VI. I

## CAPO II.

Si propongono, e si risolvono nelle loro idee primitive i motivi, che hanno gli Atei per procacciare il bene alla Società. Questi sono ripetuti, e sotto altra sembianza esposti dall' Autore del Buon-Senso.



L'ANI-

# L'ANIMA UMANA

## E SUE PROPRIETA'

### DEDOTTE DAI SOLI PRINCIPJ DI RAGIONE.

## PARTE PRIMA

*Della Spiritualità dell' Anima contro i Materialisti.*

## CAPO I.

Introduzione alla confutazione del Materialismo.

*culto delle mollecule ideato dai Materialisti. Si rileva una contraddizione nel Sistema del Mirabaud relativamente a questo stesso moto interno ed occulto.*

VII. *Nemmeno l'Autor del Buon-Senso è a se stesso concorde trattando dell'essenzial moto della materia.*

VIII. *Si rileva sullo stesso argomento altra contraddizione comune ai due nostri principali Avversarj accennati.*

IX. *Si continua a ragionar contro l'essenzial moto delle mollecule. S'inferiscono i necessarj Corollarj.*

X. *Si abbattono le prove degli Avversarj tratte dall'universale Attrazione de' Corpi e dalla Gravità.*

XI. *Si ricercano le cause delle corruzioni, alterazioni e dissoluzioni de' Corpi.*

XII. *Recansi dai nostri Avversarj degli esempj di fermentazioni, ai quali si risponde rintracciando la vera cagione di tali Fenomeni, ed escludendo quella supposta dagli Avversarj.*

NOn mi sarei immaginato giammai, che in un Secolo di tanta luce di cognizioni, chiamato perciò il Filosofico per eccellenza, in cui si erge Cattedra dovunque contro il Peripato, e contro ogni Filosofica illusione, si addottasse la più meschina tra le opinioni della Scuola Peripatetica, e il più inverisimile prodotto della feconda fantasia di Cartesio. Eppure quello, che io avrei tenuto per un tratto sprizzato di una tinta di facezia, lo veggo sostenuto in aria di serietà, e con un tuono decisivo da quelli medesimi, i quali sdegnerebbero la reconciliazione con Aristotele, e che si protestano i più giurati nemici di ogni chimerico sistema. Si fa oggidì da sofferta metamorfosi risorgere a luce novella la screditata opinione dell'Anima materiale de' Bruti insegnata

già

già nel Peripato; e le Macchine di Cartesio ritornano a fare la loro comparsa nel Teatro del Mondo con quella sola vita però ed azione, che può esser loro comunicata da quell' immaginario spirito animatore dei principali Maestri della moderna Scuola Filosofica d' Irreligione. Ma se riflettiamo alle molte cognizioni tramandateci dal profondo Aristotele in tanti generi di scienze, e al merito di Cartesio nell' avere scosso quell' antico giogo che opprimendo l' uomo inabile lo rendea a promovere i progressi delle scienze, e nell' averci aperta la strada alla sana moderna Filosofia, sono degni di scusa que' grandi Uomini, se non hanno colpito nel segno in un' oscurità sì grande qual è l' interno principio movente i Bruti. Ma che si pretenda di produrre qual monumento delle nuove scoperte del Secolo l' estensione di tali opinioni su i Bruti all' essere dell' Uomo, le di cui operazioni tutte facciansi derivare dalla sola Fisica organizzazione, questo a mio credere è un prendersi giuoco della sua specie, e il considerarla priva affatto di quel buon senso, di cui certi privilegiati ingegni ci danno ad intendere di essere i più forti sostenitori. Imperciocchè chi è mai che persuader possa a se stesso che una macchina organizzata atta sia a ragionare, come per intimo sentimento conosciamo essere noi capaci? Eppure esaminando di tali Filosofi i sistemi, quali verranno or' ora da noi prodotti, si avvederà ognuno che le nuove sembianze, e gl' inviluppi di parole, con cui vengono esposti, riduconsi per la via di Analisi o a dar vita senso e ragione a mere macchine organizzate, o ad introdurre di nuovo ed ampliare la vieta opinione dell' anima materiale, immaginandosi cioè di unire in una stessa e medesima sostanza le incompatibili proprietà dell' anima, e della materia.

I. Per dare intanto un piccolo Saggio della maniera di pensare su tal proposito del nostro principal Avversario, il qual è l' Autor dell' Opera intitolata:

*Le Bon-Sens, ou Ideés naturelles opposées aux surnaturelles*, riportiamo le parole sue medesime, che si leggono al fine del §. 100. (*a*). „ E' il corpo, che „ sente, dic' egli, che pensa, che giudica, che soffre, e che gode, e tutte le facoltà dell' Uomo non „ sono altro che risultati necessarj del suo proprio „ meccanismo, o della sua organizzazione. „ Ed al §. 104. (*b*) „ Nell' ipotesi medesima della Teologia, „ cioè supponendo un Motore Onnipotente della materia, con qual diritto i Teologi negherebbero al „ loro Dio il potere di dare a questa materia la facoltà di pensare? Gli sarebbe dunque più difficile „ di creare combinazioni di materia, dalle quali risultasse il pensiero, piuttosto che Spiriti, i quali „ pensino? Almeno supponendo una materia che pensa, noi avremmo alcune nozioni del Soggetto del pensiero, o di ciò che in noi pensa, quando attribuendo „ il pensiero a un Ente immateriale, ci è impossibile di „ formarne la minima idea. „ Qui non si tratta già di una semplice Ipotesi; mentre l' Autor del Buon-Senso senza enigmi ne realizza la possibilità collo stabilire la materia pensante e coll' escludere ogni sostanza spirituale, com' è manifesto da tutto il complesso dell' Opera.

II. I Filosofi primi a noi noti, che incominciarono

(a) *C' est ce corps qui sent, qui pense, qui juge, qui souffre, & qui jouit, & que toutes ses facultés sont des résultats nécessaires de son mécanisme propre, ou de son organisation.*

(b) *Dans l' hypothese même de la Theologie, c' est-a-dire en supposant un moteur tout puissant de la matiere, de quel droit les Theologiens refuseroient-ils a leur Dieu le pouvoir de donner à cette matiere la facultè de penser? Lui seroit-il donc plus difficile de créer des combinaisons de matiere dont la pensée résultât, que des esprits qui pensent? Au moins en supposant une matiere qui pense, nous aurions quelques notions du sujet de la pensée, ou de ce qui pense en nous, tandis qu' en attribuant la pensée à un être immatériel, il nous est impossible de nous en faire la moindre idée.*

no a ſpargere prima dubbiezze, e poi a definire contro una verità per l' addietro non mai ſeriamente rivocata in dubbio, furono Democrito, Dicearco diſcepolo di Ariſtotele, e la Scuola di Epicuro, la quale ſul fondamento di una Poetica immaginazione ergeva la fabbrica del proprio ſiſtema, e nelle varie combinazioni e moti degli atomi i più ſottili rifondeva qualunque operazione della mente. Dalla qual antica immaginazione non molto diſcoſtoſſi Lucrezio, che ſtabilì non di altro eſſere compoſta la mente, ſe non ſe di minutiſſime, e ſottiliſſime particole poſte in iſvariati continui, e velociſſimi movimenti. Dopo di coſtoro l' Hobbes rimoſſa ogni ſoſtanza ſpirituale, vanamente ſi è luſingato di poter iſpiegare quanto baſta le varie operazioni dell' anima colla ſola azione, e reazione del cerebro. Lo Spinoſa poi ammettendo una unica ſoſtanza eſteſa inſieme e penſante, ha preteſo che il penſiero e l' eſtenſione ſieno due modificazioni della medeſima materia. L' Elvezio finalmente per tacere di alcuni altri, non ſolo nella nota ſua Opera dell' *Eſprit*, ma anche nell' Opera poſtuma intitolata l' *Homme*, colla ſola fiſica ſenſibilità comune anche ai Bruti s' ingegna, comunque indarno, di eſporre, e dare ad intendere quanto con queſto ſuo principio ſia concorde, e ſi ſpieghi ogni proprietà, ed azion mentale dell' Uomo. Queſti ſono degli Autori accennati i principali ſiſtemi, a' quali ſi poſſono ridurre i diviſamenti di ogni altro Materialiſta ſubalterno.

III. Ricalcando noi per tanto le traccie ſegnate già nell' Opera precedente a queſta, premettiamo alcuni princìpj concordemente riconoſciuti per veri, cioè 1. che proprietà eſſenziale di un Ente quella ſi dice, la quale gli è sì inerente, che non ſi può penſare Ipoteſi, in cui manchi quell' aſſegnata proprietà, ſenza che periſca l' Ente medeſimo. 2. che l' eſſenze delle coſe ſono di lor natura immutabili. 3. che neſ-

ſuna

ſuna coſa può produrre ciò che non ha in ſe ſteſſa per verun modo: *Nemo dat, quod non habet*.

Poſti queſti incontraſtabili princìpj ricercheremo quindi primieramente ſe dalla varia diſpoſizione, e combinazione delle parti della materia poſſa giammai ripeterſi il penſiero. In ſecondo luogo abbattuto il Siſtema Atomiſtico paſſaremo a rintracciare, ſe nei moti della fiſica organizzazione dell' Uomo ſi poſſa mai rifondere la facoltà di penſare, riſerbandoci poi a diſcorrere dell' opinione Lockiana. In ultimo luogo verſeremo di propoſito ſull' oltraggiante parallelo che forma l' Autore del Buon-Senſo tra l' eſſere noſtro e quello dei Bruti. Queſti ci ſembrano i veri punti di viſta da contrapporſi alle dottrine degli antidetti Scrittori.

Prima però d' incominciare la trattazione dei propoſti articoli, ſiccome rileviamo che i principali Maeſtri del moderno materialiſmo (quali ſono l' Autore del *Siſtema della Natura*, e l' Autore del *Buon-Senſo*) molto confidano nell' eſſenzial moto della materia, da eſſi ideato qual fondamental principio del loro ſiſtema, così è pregio dell' Opera il trattenerſi in queſto Capo a rintracciare l' indole, ed il valore di ſiffatto principio, o piuttoſto la ſua inſuſſiſtenza. È vero che la noſtra diſputa che abbiamo coi Materialiſti non eſige neceſſariamente la confutazione di tale principio; poichè quando ci avvenga di provare a dovere quanto abbiamo propoſto, reſterà eſcluſo sì l' accidentale, come l' eſſenzial moto della materia dalla ſerie delle cauſe efficienti il penſiero. Nulla di meno perchè l' applicazione, che fanno gli Avverſarj noſtri di queſto loro inſegnamento, è artifizioſa, e ſeducente per quelli che non ſono addeſtrati nello ſcoprire le inſidie di certi Scrittori, così per garantirli dalla ſeduzione, e per trar dei vantaggi alla cauſa che ſiamo per ſoſtenere, crediamo opportuno di diriggere in primo luogo la falce alle radici ſteſſe del loro Siſtema,

ac-

acciò queste rimanendo non germoglino forse di nuovo a danno degli incauti.

IV. Come pensi il principal nostro Avversario, qual è l'Autor del *Buon-Senso* relativamente all'essenzial moto della materia si può bastantemente raccogliere dalle seguenti parole. „ Il moto, dic' egli, „ è così essenziale alla materia, quanto l' estensione, „ nè, a detto di lui, può concepirsi la materia sen„ za il moto „ (a). In simil guisa si esprime anco l' Autore del Sistema della Natura sotto il finto nome di Mirabaud nel Tomo I. pag. 14. e seg.

Ma se „ il moto è così essenziale alla materia com' „ è l' estensione „, dunque siccome implica contraddizione il poter concepirsi un corpo senza estensione appunto perchè gli è essenziale; così implicherà contraddizione parimenti il poter concepire un corpo in quiete, cioè senza il moto. Ma quando mai hanno provato i nostri Avversarj, o quando potranno provare giammai che vi corra una vera ripugnanza nel formarsi l' idea di un corpo in quiete? Questa se l' hanno pure formata i più illustri Filosofi dell' antichità, come i più celebri tra' Moderni, siccome è noto a chiunque non sia digiuno di Storia Filosofica. Dunque non è almeno impossibile il formar idea di un corpo in quiete; anzi formandocela noi medesimi quando ci piace, dirò che cadereſſimo nel Pirronismo, qualor dubitassimo di tale idea, sia poi essa corrispondente alla realità, o no, del che ora non disputiamo. All' opposto non è possibile ad umana facoltà il formare idea di un corpo senza estensione, appunto perchè le cose di sua natura ripugnanti sono escluse dal regno dei possibili. Dunque è chimerico il dire, che non possiamo concepire la materia senza il mo-

(a) Nell' Opera intitolata, *Le Bon-Sens* al §. 41. così si legge: *Le mouvement est aussi essentiel a la matiere que l' étendue, & que elle ne peut être conçue sans lui.*

moto; o che sia ad essa così essenziale il moto, com' è l' estensione.

V. Passando poi dalla possibilità alla realità, e ritrovando varj Filosofi, che hanno vittoriosamente combattuto questo essenzial moto della materia ( tra quali meritano esser accennati il Sig. Holland, ed il Sig. Abate Bergier, entrambi appunto contro il Sistema della Natura ) noi ci contenteremo perciò di riflettere alle sole Leggi del moto, dalle quali ci sembra potersi bastantemente definire la questione. Già della verità di tali leggi non occorre tener discorso dopo quel che dietro alla scorta del profondo Newton ci lasciarono scritto un Gravesande, un Muschenbroek, e tanti altri sublimi Filosofi, essendo che il dubitarne solo dopo le robuste pruove da essi prodotte, sarebbe lo stesso, che il demeritarsi il nome di Filosofo, e il condannar se stesso a non essere ascoltato.

Consultando noi per tanto le leggi del moto due ne ritroviamo, che sono al proposito nostro opportunissime. La prima è la seguente. „ Ogni corpo ch' è „ in quiete persevera nello stato suo di quiete, ed ogni „ corpo ch' è mosso da una sola forza, continua a muo- „ versi con moto equabile per linea retta, finchè non ven- „ ga forzato da altre cagioni a cangiar lo stato suo pri- „ miero „ (*a*). Ma se ciaschedun corpo ch' è in quiete persevera nello stato suo di quiete; dunque la quiete non solo è possibile, ma è reale; e perciò cessa di essere il moto una essenzial qualità della materia. Più. La proprietà di perseverar nello stato, in cui si trova un Corpo o di quiete o di moto, qual altra cosa può significare, se non che il corpo di sua natura è indifferente alla quiete e al moto; e che perciò nè l' uno, nè

(a) La prima Newtoniana Legge del moto è la seguente: *Corpus omne perseverat in statu suo quiescendi, vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogatur statum illum mutare*. Vide Newton Princ. Philosoph. Nat. Tom. I. Edit. Gen. pag. 20.

nè l'altro ſtato può eſſer eſſenziale alla materia. Infatti ſe foſſe tale, ſiccome neſſun corpo può eſſere privo di ſue eſſenziali qualità ſenza ceſſare di eſſere corpo, così ogni corpo o ſarebbe ſempre in moto, o ſarebbe ſempre in quiete, il che è contrario all' eſperienza, vedendo noi dei corpi in moto, ed altri in quiete. Segue dunque, che l'eſſenzial moto de' cordi ripugni ad una conoſciuta legge del moto.

La ſeconda Legge Newtoniana del moto è queſta: „ Ogni cangiamento di moto è proporzionale alla „ forza motrice impreſſa, e ſegue ſempre per quella „ linea retta, con cui gli è ſtata impreſſa, la forza „ (*a*). Dunque qualunque cangiamento, che ſia per accadere al corpo in moto, non dee ripeterſi dall' intrinſeca energia del corpo, ma da eſtranee cagioni, dalle quali come da cauſa efficiente onninamente dipende: e perciò la materia o ſia in quiete, o ſia in moto, per cangiare ſtato è ſempre paſſiva all' eſterne impreſſioni.

Queſta ſteſſa conſeguenza diſcende altresì dall' indole e nozione dell' inerzia riconoſciuta oggidì, e annoverata, dietro alle oſſervazioni del Newton e de' ſuoi ſeguaci, tra le univerſali qualità de' corpi, le quali nè aggiugnere, nè togliere ſi poſſono, e della quale abbiamo diffuſamente trattato nel Capo III. della noſtra *Teologia Naturale*. Queſta proprietà, per cui ogni corpo perſevera di ſua natura nello ſtato ſuo di quiete, o di moto, finchè non ſia forzato a cangiare lo ſtato ſuo primiero da eſtranea cagione, deporrà ſempre contro l'eſſenzial moto della materia, il quale nella ſua nozione eſclude la ſteſſa poſſibilità della quiete.



(a) Il Newton nell' Opera ſteſſa citata Tom. I. pag. 21. così eſpone la Legge ſeconda del moto: *Mutationem motus proportionalem eſſe vi motrici impreſſæ, & fieri ſecundum lineam rectam qua vis illa imprimitur.*

VI. Ma il Mirabaud (*a*) con altri Materialiſti ci oppongono il moto interno ed occulto delle mollecule della materia, il quale nel loro ſiſtema dipende dall' energia propria dei corpi, cioè dall' eſſenza.

R. In primo luogo io chieggo in grazia dai noſtri Avverſarj, i quali ſi pregiano di buon guſto, come vogliono in tanta luce di Fiſica introdurre una cauſa occulta, quando oggidì ſono tanto ſcreditate le cauſe occulte dopo la decadenza del Peripato. 2. Come ſi luſinghino di parlar aperto e definitivo ſu una coſa che ci è occulta per loro confeſſione medeſima. 3. Come poſſa avvenire che queſto moto interno nè acceleri in modo alcuno, nè ritardi la forza motrice impreſſa, nè faccia mai cambiar direzione ai corpi moſſi. Quello tuttavia, che più dee rimarcarſi, ſi è, come comporre ſi poſſa in uno ſteſſo e medeſimo ſoggetto il moto eſſenziale delle parti coll' inerzia della maſſa. Forſe le parti avranno una proprietà che ſia in contraddizione con una proprietà univerſale del ſuo tutto, qual è la maſſa? Tale non è, nè può eſſere l'ordine della Natura. Le altre proprietà tutte univerſali de' corpi, quali ſono eſtenſione, ſolidità, figurabilità, diviſibilità ec., ſono comuni sì al tutto della maſſa, come ad ogni ſua parte. E perchè dunque la proprietà ſola dell' inerzia non dovrà convenire alle medeſime parti componenti un corpo, quando eſſa è comune ad ogni genere de' corpi? La Natura non è così incoſtante, come ſi manifeſtano incoſtanti i noſtri Avverſarj nei loro ſteſſi principj, come ſiamo ora

(a) *Syſteme de la Nature* Tom. I. pag. 14. *Nos ſens nous montrent en general deux ſortes des mouvemens dans les êtres qui nous entourent; l'un eſt un mouvement de maſſe, par le quel un corps entier eſt transferè d'un lieu dans un autre; le mouvement de ce genre eſt ſenſible pour nous. C'eſt ainſi que nous voyons une pierre tomber, un boule rouler, un bras ſe mouvoir, ou changer de poſition. L'autre eſt un mouvement interne, & cachè, qui depend de l'energie propre a un corps, c'eſt a dire de l'eſſence. &c.*

ora per rilevare; dal qual esame si diffonderà su tal argomento una luce novella, che dileguerà le tenebre di questo oscuro ed immaginario moto interno delle mollecule di nuovo introdotto dal Mirabaud, e dall' Autor del Buon-Senso. Il primo dopo aver distinti due moti, uno acquisito, cioè impresso ad un corpo da una cagione estranea, e l' altro spontaneo, il quale esce dall' intima essenza ed energia del Corpo medesimo (qual è appunto il moto delle mollecule componenti la materia) passa poi a definire „ ch' esaminando la cosa più davvicino resteremo convinti, „ che rigorosamente parlando non vi sono moti spontanei nei varj corpi esistenti in natura, attesocchè „ essi agiscono continuamente gli uni sopra gli altri. „ (*a*). Riflettendo noi ora su d' una tal dottrina relativamente al moto occulto delle mollecule della materia non v' ha dubbio, che nel di lui sistema o questo moto è acquisito, o è spontaneo, giacchè a queste due classi egli stesso riduce ogni moto visibile, ed occulto. Se per tanto questo moto occulto delle mollecule è acquisito, dunque non discende dall' intrinseca energia, ed essenza della materia, come prima avea egli stabilito. Se poi lo vuole spontaneo, cioè risultante dall' intima essenza della materia, dunque egli è in contraddizione con se medesimo, dappoichè ha decretato che in natura non vi sono moti spontanei

 a ri-

(a) *Systeme de la Nature*. Tom. I. pag. 15. e seguente. *Les mouvemens soit visibles, sois cachès, sont appellès mouvemens acquis, quand ils sont imprimès a un corps par une cause ètrangere, ou par une force existante hors de lui, que nos sens nous font appercevoir; c' est ainsi que nous nommons acquis le mouvemens que le vent fait prendre aux voiles d' un vaisseau. Nous appellons spontanès les mouvemens excitès dans un Corps qui renferme en lui-meme la cause des changemens que nous voyons s' operer en lui . . . Cependens si nous regardons la chose de plus prés, nous serons convaincus qu' a parler strictement il n' y a point des mouvemens spontanès dans les differens corps de la nature, ou qu' ils agissent continuellement les unes sur les autres.*

a rigor di termini, cioè propriamente, e precisamente parlando.

VII. Nè con minor felicità è a se stesso concorde l' Autor del Buon-Senso, il quale dopo aver fissato per principio al §. 39. e seg. che (*a*) „ l' Essenza della Natura si è di agire: che la materia si muove „ per sua propria energia, e che il moto è così essenziale alla materia quanto l' estensione „ (le quali parole significano il moto spontaneo in ogni specie di materia) al §. 45. soggiugne, che „ certe materie „ morte generano il moto da se tosto che sono a portata di agire le une sovra le altre „ (*b*). Se vi sono per tanto delle materie morte, cioè senz' azione, dunque il moto non è essenziale ad ogni genere di materia, siccome ciò ch' è essenziale ad una sostanza non può mai cessare di essere in essa. Di più. Se si genera il moto in queste materie morte dall' incontro di esse, cioè dall' azione delle une sovra dell' altre, dunque erano prima in quiete, ed il moto si è eccitato per l' accidentale incontro, e non dall' essenzial energia di muoversi.

VIII. Oltre di che se vi sono moti spontanei in natura sono quelli certamente dell' uomo, che cammina, che parla; e se andiamo in traccia di azioni spontanee, non v'ha dubbio che tra queste si debbono in primo luogo annoverare il volere, il determinarsi, il giudicare: eppure sì quelli, come queste nel Sistema del Mirabaud, e dell' Autor del Buon-Senso vengono considerati quai semplici moti acquisiti, cioè prodotti necessariamente da cause antecedenti, e da quella catena di movimenti, da' quali essi

(a) *La Nature dont l' essence est visiblement d' agir, & de produire pour remplir ses fonctions... La matiere se meut par sa propre energie. Le mouvement est aussi essentiel à la matiere que l' etendue & qu' elle ne peut être conçue sans lui...*

(b) *Ainsi des matieres mortes engendrent le mouvement d' elles-mêmes.*

essi ripetono tutti gl' individuali effetti in Natura, come si rileverà chiaramente quando tratteremo dell' umana Libertà. Ecco per tanto quanto sieno concordi i nostri Avversarj co' loro stessi principj, quando trattano di combattere le nostre verità. Per il loro Sistema di Materialismo giova di supporre il moto essenziale e spontaneo della materia. Per combattere poi le azioni spontanee dell' uomo si abbandona lo stabilito principio, e si ricorre ad una serie, e connessione di movimenti, per cui ogni effetto dipende non dalla propria energia, ma da un estraneo movimento, e con ciò si esclude ogni moto spontaneo.

IX. Ora da questo stesso loro principio ci sia lecito di ragionare su l'essenzial moto delle mollecule, contro cui continua ora a diriggersi il nostro discorso.

Secondo il Mirabaud „ non v' è alcun movimen„ to spontaneo nei varj corpi esistenti in natura, at„ tesocchè agiscono incessantemente gli uni sovra gli „ altri „ ( *a* ). Se ogni moto per tanto che succede in natura si dee ripetere dall' incessante azione di un altro corpo, dunque qualor si muova la mollecula di un corpo, il suo movimento sarà l' effetto di un moto ricevuto da un' altra mollecula, e perciò non si muoverà per propria energia; poichè sarebbe una contraddizione manifesta, che una mollecula si movesse per l' essenzial energia della propria natura, e che per poter muoversi abbisognasse insieme di un moto acquisito. L' essenzial moto adunque delle mollecule già supposto dal Sig. Mirabaud resta abbattuto dall' esclusione, che fa egli stesso di ogni moto spontaneo in natura.

In

( a ) *Systeme de la Nature*. Tom. I. pag. 15. *Si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus, qu' a parler strictement il n' y a point des mouvemens spontanés dans les differens corps de la Nature, ou qu' ils agissent continuellement les unes sur les autres.*

In oltre suppoſte eziandio queſte mollecule eterogenee ( al qual partito , come più comodo ſi appiglia il Mirabaud per evitare i graviſſimi aſſurdi già rilevati da eccellenti Apologiſti nell' Ipoteſi delle mollecule omogenee ) dimando allora qual direzione voglia ad eſſe accordare , giacchè non ſi dà moto aſſoluto ( del quale ſolo ſi tratta ) ſenza il paſſaggio da un punto ad un altro punto dello ſpazio . Se in forza per tanto della loro eterogeneità ( per cui ſecondo il ſuo Siſtema non ſi danno due coſe del tutto uguali ) ciaſcheduna di eſſe ha un moto diverſo , come ſi potrà dare allora continuità di maſſa , giacchè ognuna dall' altre ſi diſcoſterebbe ? Se poi queſte mollecule hanno un moto uguale , come queſta ugualianza potrà verificarſi coll' eterogeneità della loro natura , e col moto acquiſito ? Certamente il medeſimo moto comunicato a corpi ineguali non ha da produrre il medeſimo effetto di celerità . A qualunque partito per tanto ſi appiglino i noſtri Avverſarj , non eviteranno mai gli aſſurdi che ne ſeguono . Ma è ben coſa degna di compaſſione , che uomini , i quali ſi manifeſtano sì poco conſequenti a ſe ſteſſi , ritrovino poi ſeguaci , i quali ſi facciano un pregio di proporli quai felici guide dell' umano ſapere . Chi godeſſe di vedere rilevate tutte le contraddizioni , che s' incontrano nel ſolo Siſtema della Natura ( la qual Opera è oggidì il Codice degli Spiriti detti Spregiudicati ) baſterà , ch' egli legga l' Eſame del Materialiſmo del Sig. Abate Bergier .

Raccogliendo noi ora i ſommi Capi delle da noi eſpoſte Dottrine , e reſtando in vigor di eſſe sì dalla maſſa della materia , come dalle mollecule di eſſa eſcluſo tanto il viſibile , quanto l' occulto ed interno eſſenzial moto ; e per l' inerzia della materia perſeverando di ſua natura ogni corpo nello ſtato ſuo di quiete , o di moto , finchè non venga da altre cauſe ſforzato a cangiar ſtato , ſegue di neceſſaria conſeguen-

guenza, che il moto di qualsivoglia corpo d'altronde provenga, che dall'essenziale ed intrinseca energia di muover se medesimo, e che perciò il moto sia accidentale ai corpi, e non essenziale.

X. S'ingegnano tuttavia i nostri Avversarj in varie guise di altrui persuadere questo loro fondamental principio dell'essenzial moto della materia col far uso di qualche Newtoniana dottrina, col produrre alcuni esempj, da' quali inferiscono, che il corpo ha l'intrinseca energia di dare il moto a se stesso.

Si credono per tanto di trovare un forte appoggio al loro Sistema nell'universale *Attrazione* de' corpi riconosciuta oggi da tutto il Mondo Filosofico dietro la scorta del gran Newton, siccome confidano assai nella *Gravità*, che viene pure considerata per una qualità universale de' corpi. Ma io dico che nè dall'*Attrazione*, nè dalla *Gravità* si può dedurre o l'essenzial moto della materia, o attività ne' corpi a muoversi da se stessi. Parliamo prima dell'Attrazione, da cui, come necessario Corollario s'intenderà la Gravità de' Corpi.

Primieramente quantunque l'Attrazione sia una proprietà universale, riconosciuta cioè in tutti i corpi, non ne segue perciò che sia una proprietà essenziale al corpo, giacchè può concepirsi il corpo come sfornito di tal proprietà; mentre non può concepirsi sfornito di estensione.

In secondo luogo l'Attrazione non è un principio attivo ed intrinseco del corpo, che per se agisca nel medesimo, ma è un principio che estrinsecamente agisce da un corpo all'altro; onde in vigor di tal principio un corpo ha bisogno di un altro corpo che lo attragga per esser mosso, e non può mai muovere se medesimo. Questo resta chiaramente dimostrato dal rinvenirsi l'Attrazione sempre proporzionale alla massa attraente, e non mai alla massa attratta; quindi se nella macchina Boiliana si lascino contemporanea-

ranea-

raneamente in libertà un globo di metallo, ed una piuma, cadono contemporaneamente ancora senza che l' uno superi l' altra nella velocità; e ciò accade, perchè il Globo Terracqueo che attrae il metallo è quello stesso che attrae la piuma; onde ed il metallo e la piuma ubbidiscono ugualmente all' esterior forza che gli muove. Questa è l' Attrazione, la quale considerata nel corpo attraente si chiama appunto Attrazione, e considerata ne' suoi effetti, cioè nel corpo attratto si chiama Gravità.

Vero però è che bisogna distinguere la Gravità dal peso di un corpo, mentre il peso non è che la somma del moto, che tutte le particole componenti un Corpo ricevono dalla massa attraente, le quali tutte cospirano a vincere una resistenza, e perciò un corpo che ha più particole come v. g. il metallo discende in mezzo all' aria più presto di una piuma che ne ha meno, prepondera nella bilancia, fa un colpo maggiore cadendo ec. Ma siccome la Gravità non è nei corpi un principio attivo, ma un effetto dell' Attrazione, come si è dimostrato, così non può esserlo neppure il peso, che non è che una conseguenza della Gravità.

Se quattro Cavalli sciolti vadano per una strada, niuno dirà che per esser quattro correranno più velocemente di quello che sarebbero due o uno; ma ciascuno facilmente comprenderà che quattro Cavalli andranno più velocemente che due o uno, qualora debbano strascinare un peso ch' è quanto dire vincere una resistenza. Nel vacuo, in cui le mollecule di un corpo non deggiono che ubbidire alla forza che le chiama, sieno venti sieno cento andranno colla stessa velocità; ma se per via incontreranno un obice, una resistenza, le cento la vinceranno più presto che le venti. Questi sono principj di Fisica chiari ed inconcussi, che possono anche essere confermati da quei calcoli Newtoniani, i quali sono fondati sulla quantità

tità della massa attraente per misurare gli effetti dell' Attrazione. Così il famoso Clairaut predisse il ritardo di tre Mesi della famosa Cometa, che da lui prese il nome, calcolando il suo ritardo sull' Attrazione, che dovea soffrir da Giove ( in vicinanza di cui passò ) misurata dalla massa di Giove direttamente, e dal quadrato della distanza inversamente. Così parimenti la quantità del flusso e riflusso vien misurata dalle masse dei due Luminari, e della loro situazione, i quali scemano la forza, con cui la Terra attrae l' onda del Mare ( dalla qual diminuzione nasce il sollevamento dell' onda stessa ) ciascuno in proporzione diretta della propria massa, e inversa del quadrato della distanza. Molti altri esempj potressimo produrre in conferma della nostra esposizione, i quali sarebbero superflui dietro a quello, che abbiamo detto fin ora. Che se, come abbiamo osservato, l' Attrazione estrinsecamente soltanto agisce da un Corpo all' altro, e se la Gravità non è che un semplice effetto dell' Attrazione, mi sembra poter a tutto diritto concludere, che nè dall' Attrazione, nè dalla Gravità può trarsi argomento in favore o del supposto essenzial moto della materia, o di quella intrinseca attività nei corpi, che vaglia a muoverli da se stessi.

XI. Passano poi i nostri Avversarj a produrre in campo le corruzioni, le dissoluzioni, e le alterazioni dei corpi, le quali non succedono senza il moto. Ma e chi nega che in tutti questi Fenomeni accennati non si ricerchi il moto? Anzi il celebre Boscovick nella sua Fisica prova quanto questi Fenomeni e qualunque altro moto, che succede nei corpi, s' accordino perfettamente coll' inerzia universale dei corpi anche in conformità del suo Sistema, del quale più di ogni altro si potrebbe far abuso dai nostri Avversarj. Le corruzioni per tanto, le dissoluzioni, e alterazioni dei corpi vengono felicemente spiegate

dal Muſſchenbroek, e da altri ſeguaci del Newton coll'eſtrinſeche cagioni dell' aria, e del fuoco ( *a* ). Gl' incrementi, e le mutazioni di ogni vivente non ſi fanno ſenza il moto; ma queſto moto da altro intrinſeco principio diſcende diverſo affatto dall' indole ed eſſenza della materia. Che ſe il Mirabaud, e l' Autor del Buon-Senſo producono alcuni eſempj tratti dalla fermentazione, a me ſembra di poter dedurre tutt' altro che l' eſſenzial moto della materia. Riportiamoli con ſincerità ad uno ad uno.

XII. Il primo eſempio prodotto dall' Autore del Buon-Senſo è il Piroforo, il qual dal contatto dell' aria ſi accende ( *b* ). Ma potea bene egli ſteſſo riflettere, che i Chimici ammettono bensì l' elemento del fuoco ſparſo in tutti i corpi, ma immobile e ſtagnante, finchè non ſia ſviluppato e riunito da una cauſa eſtrinſeca, o da un miſto corpo eterogeneo, idoneo a ſprigionare e riunire il fuoco medeſimo, come ſi raccoglie dalla Chimica di Boerhave. Dunque potea egli ſteſſo dedurre, che non dall' eſſenza della materia, ma dall' aſſegnata cauſa eſteriore dell' aria ſi dee ripetere l' indicata accenſione.

In ſecondo luogo lo ſteſſo Anonimo Scrittore ( *c* ) unitamente al Mirabaud recano l' eſempio ( *d* ) della fer-

( a ) Muſſchembroek *Element. Phyſ.* Tom. I. Cap. I. §. 6. *Omnis hæc mutatio inducta fuit ab aere, & igne liberrime poros lignorum permeante, partes concutiente, aliquas avellente volatiliores, reliquas a ſe mutuo ſeparantes.*

( b ) §. 41. *Le pyrophere qui renfermé dans une bouteille, ou privè du contact de l' air ne peut point s' allumer, ne s' embraſe-t-il pas des qu' on l' expoſe à l' air?*

( c ) Continua l' Anonimo Scrittore in tal guiſa: *De la farine, e de l' eau n' entrent-elles pas en fermentation dès qu' on les mêle? Ainſi des matieres mortes engendrent le mouvement d' elles-mêmes.*

( d ) *Syſteme de la Nature* Tom. I. pag. 23. *En humectant de la farine avec de l' eau, & renfermant ce melange, on trouve au bout de quelques tems a l' aide du microſcope qu' il a pro-*

fermentazione, che nasce dalla mescolanza della farina coll' acqua. Ma è da ricercarsi se questa mescolanza sia la ragion sufficiente della fermentazione, o se questa debba risonderſi piuttosto in un' estrinseca cagione. Io so che allorchè si fa questa mescolanza nel verno per formare la birra, più debbono riscaldarsi le stuffe, ove la detta birra si lavora, per eccitare in essa quel moto che la pigra aria del verno non è valevole a promuovere, altrimenti non segue la fermentazione. Dunque senza dipartirsi dall' assegnato principio dei Chimici, è ragionevole l' intendere come lo stesso calore sia la cagione di tale fermentazione; atteso che posta una tal cagione a dovere si ha l' effetto della fermentazione nella farina temprata a misura coll' acqua secondo l' arte, e rimossa



*produit des êtres organisés qui jouissent d' une vie dont on croyoit la farine & l' eau incapables. C' est ainsi que la matiere inanimée peut passer a la vie, qui n' est elle-meme qu' un assemblage de mouvemens*. E nella Nota a piè di pagina così si legge: *Pour un homme qui réfléchit la production d' un homme indépendamment des voies ordinaires seroit-elle donc plus merveilleuse que celle d' un insecte avec de la farine, & de l' eau. La fermentation & la putrefaction produisent visiblement des animeaux vivans*.

Io non mi potea aspettar mai che oggidì si rinunziasse alla luce introdotta già dal Vallisnieri, dal Redi, e dai più celebri Fisici moderni, per ritornare agli antichi pregiudizj, cioè a credere ed asserire, che la putredine produca degl' Insetti, o degl' Esseri organizzati. Aristotele e i suoi discepoli erano scusabili, perchè alla Fisica mancavano allora l' esperienze, ed osservazioni fatte, e comprovate negli ultimi tempi. Ma che oggi in tanta luce tornino in iscena queste antiche favole, e che vengano introdotte da quelli medesimi, che si pregiano di essere i Maestri e Difensori della moderna Filosofia, e nemici dichiarati di ogni pregiudizio, ciò mostra e debolezza di causa, alla quale mancando forti sostegni, serve ogni mobile canna, e mostra insieme che va declinando la luce del corrente secolo, e si va disponendo ad una notte tenebrosa de' secoli d' ignoranza, qualora si seguano le traccie della miscredenza, la quale tanto sa meno ragionare, con quanta maggior franchezza suol definire.

una tal cagione non si ha più l'effetto della fermentazione. Alla stessa maniera il succo dell' uva matura, il quale senza il soccorso dell' arte tanto prestamente fermenta nell' Autunno, se serbinsi al più fitto verno le uve, quel medesimo succo se ne rimane tanto pigro, che lasciando cadere al fondo del vaso ogni impurità rimane limpido, e deffecato, nè dà il minimo segno di fermentazione, se non lo muova l' aria calda della novella stagione. Qualunque altra fermentazione poi potesse essere allegata, ancorchè procedesse da una causa a noi sconosciuta, non proverebbe giammai il moto universale delle molecule, nè la materia essenzialmente *se movente*, nè che sia impossibile la quiete in natura; le quali tre cose per altro sarebbero tenuti gli Avversarj a provare solidamente per potere stabilire il moto qual principal proprietà della materia.

## CAPO II.

**Nè dalla combinazione o aggregato delle parti della materia, nè dalla loro diversa disposizione è ragionevole il ripetere il pensiero.**

I. *Si premette che il pensiero è estraneo alle nozioni che abbiamo della materia. Si prova con varj argomenti che le proprietà della materia non possono accoppiarsi col pensiero nella medesima sostanza.*

II. *Si rintraccia la vera nozione delle voci* combinazione *ed* aggregato, *dalle quali si trae la confutazione del Sistema avversario.*

III. *Si continua la confutazione, e si risponde ad alcuni esempj opposti.*

IV. *Nè dalla* disposizione *delle parti della materia può mai ripetersi il pensiero.*

I. PRemetto esser cosa già a tutti palese, che il pensiero è estraneo alle nozioni tutte che abbiamo della materia, e delle sue proprietà, le quali chiamando noi ad esame ci manifestano non poter con esse accoppiarsi il pensiero nella medesima sostanza, del che ne porgeremo qui un breve saggio.

La materia sotto qualunque aspetto si consideri, ella è sempre estesa, ed un composto di parti, come è manifesto dalle costanti esperienze fatte sopra corpi anco minutissimi, i quali o colla soluzione, o coll' attual divisione, o colla conversione in altra specie di corpi hanno fatto scorgere le innumerabili parti, delle quali era formato il composto loro, e come fino allo stupore, per così esprimermi, si rileva dai moltiplici esperimenti del Leeuwenhoek, del Musschenbroek, dello Gravesande, e di altri diligenti osservatori. Laddove all'opposito la ragione e l' intimo senso ci avvertono, che il pensiero n' è, nè si

può

può mai dire lungo, lato, e profondo, com' è l' estensione della materia, nè può dividersi in dieci, cento, o mille parti estese, come le parti della materia son divisibili, e che finalmente esso pensiero non ha di comune alcuna proprietà colla materia. Dalle quali cose chiaro si scorge che nell' Ipotesi dei Materialisti verrebbero a comporsi in un soggetto medesimo qualità incompatibili tra di loro, quali sono la semplicità del pensiero, la composizion della materia.

In tanta luce di Fisica è cosa pure notissima, che la materia è di sua Natura inerte, come abbiamo noi pure osservato nel precedente Capo, e perciò passiva all' esterne impressioni, ma non attiva, nè capace di dare a se stessa il moto. Come dunque rimanendo inerte potrà insieme godere della intrinseca energia di produrre in se stessa le più nobili azioni del pensiero, della riflessione, del volere, del giudicare? Verrebbero allora a comporsi nel medesimo soggetto due incompatibili proprietà, quali sono l' essere *passivo*, ed insieme *attivo*.

Finalmente o conviene alla materia il pensiero come qualità essenziale, o come un modo. E se conviene come qualità essenziale, chi non vede che ogni corpo sarebbe allora pensante; la qual cosa non dovrebbero mai però asserire i Materialisti, siccome debbono avvedersi, ch' esser possono in ciò smentiti fin' anche da un sasso, il quale secondo essi pure non avrà mai pensato, nè penserà in eterno. Che se poi si supponga convenir al corpo il pensiero, come un modo; chi di loro non sa, che i modi tutti sono fondati sulle proprietà essenziali delle sostanze, e che perciò non può aspettarsi mai dalle proprietà essenziali della materia un modo di diverso genere, anzi opposto in tutto alle dette proprietà? Che però ripugnando la semplicità, e l' azione del pensiero alla composizione, e all' inerzia della materia, ne dee segui-

guire che lo ſteſſo penſiero ripugni altresì alle ſteſſe indicate proprietà, ancorchè ſi conſideri eſſo come un modo della materia; ſiccome da una ſoſtanza reſtano patentemente eſcluſi tutti quei modi, i quali non ſi accordano colle eſſenziali proprietà della medeſima. Noi per tanto che portiamo molta opinione de' talenti di coteſti Signori, con molta ragione ci diamo a credere, ch' eſſi non abbiano mai abbracciato un Materialiſmo sì craſſo, che tanto facilmente può eſſere confutato da evidenti ragioni, ſulle quali ſiccome hanno verſato i più perſpicaci ingegni, così poſſono di conſeguenza eſſer anche da ogn' uno agevolmente riſcontrate. (*a*)

II. Paſſando noi ora alla diſamina dell' eſpoſta Propoſizione, per procedere colla dovuta chiarezza ricerchiamo in primo luogo l' indole, e la nozione delle voci *combinazione*, ed *aggregato* di parti della materia, da cui come da cauſa efficiente ſi luſingano di poter far riſultare il penſiero. E che ſignificano mai i termini di *combinazione*, ed *aggregato* di parti, e quali ſaranno i loro più nobili riſultati? Alle voci di aggregato, e combinazione corriſpondono l' idee di un compoſto, o di un tutto riſultante dall' unione, o meſcolanza di parti, che prima erano ſeparate, e i conſeguenti effetti ſaranno di una maggior maſſa, o di un maggior peſo, o di temprar talmente le prevalenti qualità ſeconde di una ſpecie colla meſcolanza delle contrarie qualità di altra ſpecie, che ſi giunga ad ottenere un nuovo effetto, il quale non ſi avrebbe potuto attendere mai dalle parti ſeparatamente preſe, come veggiamo tutto dì accadere mediante le Arti della Farmacia, e della Chimi-

(a) Si poſſono vedere a queſto propoſito i celebri Moniglia nella Diſſertazione contro i Materialiſti, il Bergier nell' Eſame del Materialiſmo Tom. I. Il Nonnotte nel Tom. II. del Dizionario Filoſofico alla parola *Materia*. Il Saurì negli Elementi di Metafiſica Parte I. ed altri.

mica . Che se poi parlar si voglia anche dell' aggregato delle sole forze di que' corpi misti , potrà ottenersi allora l' effetto soltanto di un maggior moto, o di una maggior energia . Così , a modo di esempio , la forza di un solo uomo non è sufficiente per produrre l' effetto di smuovere , e trasportare altrove un peso di dieci mila Libbre ; ma se si uniscano le forze insieme di parecchj uomini , e si applichino queste a smuovere un corpo di tal mole , allorchè l' aggregato di esse superi di gran lunga la resistenza del Corpo medesimo , non solo si otterrà l'effetto di smuoverlo , ma anche di trasportarlo altrove . Si rifletta per altro , che sebbene questo effetto ripeter si debba da questo aggregato di forze , o sia da questo tutto, non resta però quindi esclusa l' energia di esse forze separatamente prese , ma da loro necessariamente anzi dipende; altrimenti si avrebbe un effetto dal nulla . Lo stesso dir si dee altresì , allorchè si unisicono , e si mescolano insieme le specifiche qualità di corpi diversi per ottenere un Fenomeno differente da quelli , che si avrebbero attesi da ciascheduna parte isolatamente considerata . Codeste qualità erano prima disperse nelle parti , e ciascheduna di quelle è concorsa a produrre l' effetto colla propria attività unita a quella delle altre , nel che si accordano i Filosofi, e gli Osservatori tutti della Natura , siccome sanno benissimo non darsi effetto senza causa , o ragion sufficiente . E nella stessa guisa per appunto quando certi liberi Pensatori trar vogliono dalla combinazione delle parti della materia la facoltà di pensare , la quale sappiamo per la ragione e per l' esperienza esser estranea alla materia , debbono provare prima di tutto , come sia diffusa questa virtù , ed energia di produrre il pensiero nelle parti della materia . Finchè essi non giungano a questo , al che non arriveranno certamente giammaì , noi avremo sempre il diritto di replicar loro , che una privazione moltiplicata anche

che all' infinito, qual si è dimostrata nelle parti del corpo, non arriverà mai a produrre una realità qual è il pensiero; e per la stessa ragione diremo loro, che un tal pensiero trae la sua origine dal niente, o dalla feconda loro Fantasia. In fatti consultando la sola ragione, e i suaccennati principj, ritroviamo che una causa qualunque si sia, e in qualunque modo si alteri, si modifichi, o si accresca, non può produrre giammai un effetto di diverso, e superior genere alla sua stessa natura; altrimenti darebbe ciò, che non ha in se stessa. Ma se si supponga poter mai risultare il pensiero dalla combinazione, o aggregato delle parti del corpo, si avrà tosto un effetto di diverso genere insieme, poichè niente ha di comune colle parti e qualità corporee; e si avrà insieme un effetto di gran lunga superiore all' essere di corpo. Dunque non può ripetersi mai il pensiero dalla combinazione, o aggregato delle parti materiali.

III. Egli è altresì un innegabile dettato di Metafisica, che un Ente qualunque siasi non può essere spogliato delle sue essenziali proprietà senza lasciar di esser di quel genere, a cui prima apparteneva. Ma tosto che dal complesso, o dalla combinazione varia delle parti della materia risultasse il pensiero, quella rimarrebbe tosto priva di sue essenziali proprietà, seppur altrimenti non vogliam dire, che in uno stesso soggetto si accoppino la semplicità, e la composizione, l' unità e la moltiplicità, l' intrinseca inazione e l' azion la più nobile; cose non solo inintelligibili, ma del tutto ripugnanti. Dunque non può venire il pensiero dalla materia senza ch' ella cessi di appartener al genere a cui apparteneva, ch' è quanto dire, senza cessare di esser materia. Dunque inintelligibile del pari e ripugnante è il dire, che dall' aggregato delle parti della materia sorger possa il pensiero.

So, che dagli Avversarj si recano in esempio al-

cuni fenomeni, onde sostener la loro pretensione in contrario, ma da essi che vincon eglino, se non se che una specie di corpo cangiar soltanto si possa in altra specie, ciocchè non fa che esso non debba tuttavia sempre comprendersi dentro lo stesso genere de' corpi. Così il sugo recentemente espresso dall'uva ha la qualità di rinfrescare, e di rilassare, e mercè la fermentazione acquista le contrarie qualità di riscaldare, e corroborare, le quali convengono al vino. Ma non lascierà esso perciò mai d'appartenere al genere dei corpi, nè resterà mai privo di quelle proprietà, poste le quali il corpo s' intende, e rimosse che sieno, si toglie il corpo; e così pur dobbiamo dire che mercè il fuoco, o le alterazioni, o le corruzioni, o le chimiche operazioni può un corpo cangiare stato, cioè o passar dallo stato di solido a quello di fluido, o vestir nuove specifiche qualità e appartenere ad un' altra classe di corpi, al che ridur si debbono gli esempj tutti, che vengono prodotti dai Materialisti; ma nè fin' ora è stato, nè potrà mai essere prodotto esempio alcuno, per cui s' intenda poter passare un corpo fuori del suo genere corporeo, al che fare sono invitati i Materialisti seppur vogliono con meno d' irragionevolezza dedurre, che possa attendersi eziandio dall' aggregato di parti corporee un effetto di diverso genere dal corporeo, qual sarebbe appunto il pensiero.

Oltre che se anco accordar loro potessimo, che un corpo per una nuova disposizione, e combinazione di parti sormontar potesse il suo genere, e giugner potesse a produrre effetti che avanzassero, o discordassero dalla di lui natura, gli Avversarj uscirebbero tosto di questione, poichè la nostra disputa contro di loro a questo solo si restrigne, se ad un aggregato di materia variamente combinata, o disposta possa giammai convenire il pensiero, il che, come si dice nelle Scuole, deve intendersi in *senso composto*, ri-

ma-

manendo cioè l' essere, o il genere di corpo; mentre se per questa nuova supposta combinazione esso cangiasse la natura corporea in una spirituale, già cesserebbe allora ogni controversia tra di noi.

IV. Che se piacesse a qualche altro Materialista usare il termine di *disposizione* delle parti della materia, piuttosto che quelli di *combinazione* o *aggregato*, dirò che seguono nulladimeno gl' istessi inconvenienti, e assurdi accennati di sopra, perchè la nuova *disposizione* non potrà mai agire in modo di far cangiar natura, o qualità essenziali alle parti della materia, e perciò non potranno sottrarsi gli Avversarj dai dedotti Corollarj, allorchè ripeter vogliano il pensiero dalla disposizione delle parti corporee. Aggiungasi, che il termine di *disposizione* non offre altra idea alla mente, che nuovo ordine, nuovo collocamento di parti, mercè del quale possiamo noi formare l' idea della simmetria, della bellezza, dell armonia di un tutto materiale, le quali idee per altro come spirituali non sono già nelle stesse parti della materia così disposte, ma si destano nella mente nostra coll' occasione ch' ella riflette al rapporto delle parti tra di loro in tal modo disposte, nella stessa guisa che coll' occasione di varj oggetti esterni, analoghi tra di loro, che agiscono nel senso, la stessa mente forma l' idee della proporzione, della simiglianza che scorge in essi. Dalle quali cose intendesi abbastanza, quanto contrario sia alla ragione il ripetere il pensiero dalla varia combinazione, o dalla disposizione delle parti della materia.

## CAPO III.

### Nè la Fisica costituzione dell'uomo, nè la sua Fisica sensibilità possono mai essere la causa efficiente del pensiero o delle altre facoltà dell' Anima umana.

I. *Si confuta il Sistema Atomistico.*
II. *Si ricerca diligentemente se dai moti, che succedono nell' umano Meccanismo possa ripetersi il pensiero. S' incomincia l' esame dal riflettere sulle sensazioni.*
III. *L' interno attivo principio diverso dalla Fisica organizzazione è stato riconosciuto da tutti i Saggi dell' Antichità. Dal qual punto di Storia resta smentito l' Autor del Sistema della Natura, allorchè con tutta franchezza asserisce, che l' idea della spiritualità era ignota agli antichi Filosofi e a' primi Dottori del Cristianesimo.*
IV. *Dall' idee astratte, le quali siamo consci di formare, si trae un validissimo argomento contro l' efficienti cagioni dei pensieri assegnate dai nostri Avversarj.*
V. *Il confronto tra due idee e la produzione di nuove, specialmente se versano sulle Matematiche semplici, dimostrano l' insufficienza delle cause prodotte dai Materialisti.*
VI. *Si conferma il nostro ragionare anche da un lungo testo del Bayle.*

I. PRima di entrare in un argomento assai serio, è d'uopo dileguare i prestigj di quell' Ipotesi, in cui la facoltà di pensare viene considerata come una qualità inerente agli Atomi, de' quali viene secondo l' idea de' nostri Avversarj formato ogni Ente corporeo. E prima di ogni altra cosa io amerei, che con qual-

qualche esperimento almeno, ovvero osservazione sulla natura materiale mi si dimostrasse l' esistenza di questi atomi, poichè essendo cosa appartenente alla Fisica, non l' immaginazione, ma l' esperienza deve in ciò essere la nostra fedele scorta. Eppure gli esperimenti, e le osservazioni ch' esser debbono i fondamenti, su cui si aggira un sistema di Fisica, in vano si cercano nel Sistema Atomistico. Resta dunque, ch' esso sia piuttosto effetto di una mal appoggiata prevenzione, o una chimerica illusione. Ma accordandone anche l' esistenza chieggo in grazia, che mi si additino le prove, onde poter intendere colla ragione, che gli atomi godano delle facoltà di pensare qual inerente qualità. Che se frustranea riesce ancor di questo la ricerca, mi si concederà almeno di rintracciare, se un tal sistema contenga idea alcuna ripugnante al buon senso, e alla ragione; giacchè se esso in se la racchiude, non accorderebbe allora l' Autor *du Bon-Sens* che servir potesse nemmeno di pascolo alla Fantasia de' Poeti, temendo con ciò che si venisse insensibilmente a guastare quel naturale buon senso, che appo lui deve in ogni filosofica ricerca essere il nostro duce. Il perchè secondando noi in tal affare lo stesso di lui zelo, ci facciam da capo a considerare secondo un degli assiomi posti a principio, che inerente qualità quella si dice, la quale è sì propria della cosa, a cui appartiene, che posta la cosa si ha altresì la qualità inerente; e tolta questa, si toglie altresì la cosa indicata. Dunque se la facoltà di pensare è una qualità inerente agli atomi, dove troverannosi degli atomi, vi sarà altresì la facoltà di pensare. Ma di atomi ogni cosa è formata nel sistema di cotesti Signori; dunque ogni cosa goderà della facoltà di pensare. Ma una asserzione di tal natura può essere smentita fino da un sasso, o da un tronco, come lo rileva, e lo prova lo stesso Bayle nel testo, che produrremo al fine di questo Capo.

Ora

Ora consideriamo almen di passaggio questa facoltà di pensare in concreto, cioè nell' Uomo che pensa. Ogni pensiero, che insorge nell' Uomo, è egli comune ad ogni atomo, di cui è l' Uomo composto, oppure è disperso parzialmente negli atomi in guisa, che dalle parti insieme unite risulti un tutto, che si addimandi pensiero? Se il pensiero è comune ad ogni atomo componente l' Uomo, un solo atomo dunque sarebbe al pensar di quest' Uomo sufficiente, e perciò gli altri tutti sarebbero superflui, mentre tanto seguirebbe da ogni atomo, preso isolatamente, quanto da tutti presi insieme, e la natura allora prodiga troppo sarebbe nelle cose superflue contro il comune assioma: *Natura non abundat in superfluis*. Che poi il pensiero sia disperso come per parti negli atomi, ciò ripugna all' intimo senso, che mi detta, esser l' *Io* che pensa, e che mi fa intendere non esser divisibile il pensiero, come lo è il corpo, in tante minutissime parti. Oltre di che se un' idea chiara, a cagion d' esempio, risulta da questo complesso di atomi, e non da un solo, dunque ogni atomo conteneva in se un' idea men che chiara, o sia oscura, giacchè meno del complesso non si richiede in tal Ipotesi per formar l' idea chiara. Ma e non avverte il buon senso, che l' unione, o l' aggregato d' idee oscure sarà bensì un' idea più oscura, ma non mai un' idea chiara; giacchè questa è d' un ordine superiore, alla cui sfera non può giugnere giammai l' aggregato dell' idee oscure, benchè si supponessero moltiplicate all' infinito? Mi ritengo dal produrre ulteriori riflessioni su tal proposito, mentre una Filosofica illusione insultante lo stesso buon senso non merita oggidì più seria confutazione; tanto più che io sono stato già prevenuto in essa da parecchj sublimi ingegni.

II. Passiamo piuttosto alla disamina dell' altro proposto articolo ricercando primieramente qual sia nella Scuola de' Materialisti la causa efficiente delle facoltà dell'

ani-

anima, che noi con tanta ragione riconoſciamo per veramente ſpirituali. L' Autor del *Buon-Senſo* unito a varj altri Materialiſti, ed al Mirabaud particolarmente, da cui forſe ha ciò appreſo, non altra cauſa ne riconoſce fuori del moto, il quale diverſificato in varie guiſe forma ſecondo Lui nell' umano Meccaniſmo il penſiero, e le altre varie facoltà, che noi nella virtù attiva dell' anima immateriale rifondiamo.

Ma per rilevare chi abbia la ragione, e chi il torto, prendiamo intanto ad eſaminare alcuna di queſte facoltà dell' anima, e confrontiamole coi moti dell' umano Meccaniſmo, per rilevare ſe da queſti come da cauſa efficiente poſſano provenire. E per incominciare dalle ſenſazioni, io credo che non mi negheranno nel loro ſiſtema i Materialiſti che poſta la cauſa dell' azione dell' oggetto, il quale operi nel ſenſo, e poſta la tal oſcillazione nel ſenſorio, non debba ſeguir l' effetto della ſenſazione, cioè l' effetto in noi della percezione dell' oggetto eſterno, che agiſce nel ſenſo; poichè per loro queſt' azione Fiſica nel ſenſorio è la cauſa totale; poſta la quale dee neceſſariamente ſeguir l' accennato effetto. Ma la quotidiana eſperienza ci ammaeſtra, che in onta per appunto di queſt' azione dell' eſterno oggetto negli organi ſenſorj non ſempre le ſenſazioni corriſpondenti ſeguono in noi; dunque l' azione dell' eſterno oggetto negli organi non n' è almeno la cauſa totale, come vogliono i Materialiſti. La minor propoſizione ſi prova dai fatti. Chi tratta a cagion di eſempio di concludere un affare, in cui abbia luogo un grande ſuo intereſſe, o qualche altra dominante paſſione, e trovisi in una pubblica ſtrada, per la quale vadano, e vengano perſone di varj ordini, molte delle quali ſieno da Lui conoſciute, quante volte potrà egli affermare di non averne di quelle ravviſata alcuna, benchè ſieno paſſate innanzi a Lui, e perciò abbiano impreſſa di ſe l' immagine nel di Lui occhio? Chi poi è applicato

con

con molta intensione a studj astratti, come di Matematiche semplici, non si accorgerà di canti, nè di suoni, e neppur di strepiti militari, che accaderanno nel tempo delle sue meditazioni, benchè il timpano dell' orecchio di Lui debba esser certamente stato agitato dalle oscillazioni gagliarde prodotte da quelli nell' aria. Sappiamo, che una meditazione ad Archimede (*a*) non costò meno della vita; poichè mentre stava egli applicato a studj matematici nel giorno, in cui i Romani presero di assalto Siracusa sua Patria, nè udiva lo strepito de' combattenti, nè il soverchiante rumor de' vincitori, nè le grida, e i gemiti dei vinti; entrò nella stanza di lui un Soldato Romano, il quale interrogatolo chi egli fosse, e avuto in risposta, *lasciatemi meditare*, riputandosi offeso, lo fe' barbaramente morire.

Troppo frequenti sono i casi, in cui non ci risentiamo a ciò ch' esternamente i nostri sensi percuote. Se un Uomo è colpito da un qualche pensier funesto, o da molesta sensazione, non ode sovente i discorsi, che fannosi alla sua presenza, nè sa discernere i sapori delle vivande, che gli si presentano. Questa induzione se d' uopo fosse, potrebbe estendersi assai più, percorrendo cioè i varj generi di circostanze distruttive, a cui non di rado va l' Uomo soggetto. Dal che segue intanto, come necessaria conseguenza, che dalla sola azione dell' oggetto esterno negli organi de' sensi, e dall' agitazion conseguente di questi non dipende la sensazione, ma che vi è in noi altro principio, per cui siamo consci di ciò che si opera nel senso, senza di che non avvi sensazione alcuna.

Que-

(a) Il Moreri con altri Scrittori raccontano questo fatto precisamente nel modo, con cui l' abbiamo noi esposto. Sappiamo per altro, che altri Scrittori variano alquanto le circostanze di esso fatto, come può vedersi presso Plutarco in Marcell. Tito Livio Lib. I. 25. Calmet Storia Universale Tom. III. Lib. XXVI. §. 10.

III. Questo principio diverso dalla Fisica organizzazione, il riconobbero in noi, non dirò già un S. Agostino *(a)*, un Lattanzio *(b)*, un Origene, ed altri (i quali nomi benchè rispettabilissimi per ogni discreto Filosofo, pure odiati sono da' nostri Avversarj) ma il fior degl' ingegni tra i Saggj dell' Antichità, cioè un Socrate, un Platone *(c)*, un Aristotele *(d)*, un Cicerone *(e)*, le cui parole mi piace qui di riportare. „ Le cose che noi veggiamo, dic' egli, non le veggiamo già cogli occhi corporei, posciachè il sentimento nel corpo non è: quella che vede ed intende è l' anima. Le parti del corpo che servono a vedere, ed udire, non sono, per così dire, se non finestre, per cui l' anima riceve le immagini degli oggetti. Anzi nemmeno le riceve se non vi attende.., Dal che si può raccogliere, benchè soltanto di passaggio, quanto a torto l' Autor del Sistema della Natura abbia sì francamente avvanzato al Cap. 7. pag. 94. e 95. *che l' idea della spiritualità è una produzione recente dell' immaginazione, ignota agli Antichi Filosofi, e ai primi Dottori del Cristianesimo*. La qual proposizione dal celebre Bergier, dal Sig. Holand, e da altri fu poi ribattuta in modo da poter far arrossire quello Scrittore della sua meschina erudizione in questo proposito.

IV. Ora ritornando noi in cammino, affacciamoci a considerare in secondo luogo le diverse idee, che siamo consc j di formar noi medesimi, per vedere se riportar si possano alla *Fisica costituzione*, o *sensibilità* dell' Uomo, o ripeter debbansi piuttosto da un principio del tutto immateriale. Noi formiamo idee dell'



(a) S. Agostino *contra Maximum* lib. 2. e *contra Faustum Manich.* lib. 22.
(b) Lattanzio *de opific. Dei* cap. 8.
(c) Platone nel Teoteto.
(d) Aristotele *nel Probl.* 35. sect. 11. e nel lib. 1. *de Anima* cap. 11.
(e) Cicerone nelle *Tuscul. Quest.* Lib. 1.

Essere su cui si aggira tutto lo studio dell' Ontologia. Ragioniamo sulla verità, sull' ordine, sulle virtù, e ancorchè dai Materialisti fossero queste tenute per idee chimeriche, sarà sempre però innegabile, che noi stessi le formiamo. Dovranno essi accordare almeno per non comparire idioti, e per non essere scherniti dalle Genti di lettere, che gli studj delle Matematiche non sono già studj aggirantisi sopra idee vane, e chimeriche, nè che si sieno queste scienze introdotte per trattenere gli oziosi. Ora le Matematiche tutte si appoggiano alle astrazioni, cioè a idee generali, che noi formiamo della quantità numerica, o estesa. Nel trattare le varie parti delle Matematiche o semplici, o miste si stabiliscono assiomi, e definizioni. Si fa uso del raziocinio sulle medesime idee astratte. Con una semplice occhiata s' intendono più idee ad uno stesso tempo; si scuopre la relazione che corre tra loro, e si coglie in una, o più idee medie necessarie per giugnere ad una dimostrazione, o alla soluzion d' un Problema. Arrestiamoci ora coi Materialisti, e cerchiamo, ma di buona fede, se tali operazioni, che sentiamo farsi da noi medesimi, possano mai ripetersi o dalla *Fisica costituzione dell' Uomo*, *o dalla sensibilità Fisica*. Ma nella prima di queste due cose io non ravviso, nè so rinvenire altro che organi materiali, circolazione di sangue, spiriti animali, e somiglianti cose, che presentano tanta analogia coll' *astrazione*, quanta per avventura ne avrebbe il Sì con il No. *Per la Fisica sensibilità* poi l' Uomo, a detta dell' Elvezio (*a*), non è suscettibile che di due specie di piaceri, e di pene. Una consiste nelle pene, e piaceri Fisici, l' altra è posta nelle pene, e piaceri previsti, o di ricordanza. E da tali sorgenti come mai, a chi vuol penetrare addentro nelle cose, nè suole contentarsi della sola corteccia, proveranno gli Avversarj in qualche maniera plausibile, che derivar possano l' idee astrat-

(a) Elvezio nell' Opera *L'Homme* Cap. 8.

astratte dei Matematici, e dei Metafisici? In fatti ancorchè agli organi materiali, e al moto del sangue, o degli spiriti animali accordar potessimo l' attività di produr idee (il che abbiamo provato non poter accadere) al più giugner potrebbero tali cause a produrre idee corrispondenti agli eccitati moti. Ma gli eccitati moti vengono sempre prodotti da causa Fisica, e sensibile, poichè secondo i Materialisti, e l' Autor del *Buon-Senso* (a) *Tutte le nostre idee sono rappresentazioni di oggetti, che agiscono nel senso*, e secondo l' Elvezio, l' Uomo non è suscettibile che di *piaceri, e di pene sensibili*. Dunque anche l' idee prodotte da cotesti moti Fisici versar sempre dovrebbero intorno ad oggetti Fisici, e sensibili. Ma l' idee astratte della verità, della virtù, e della quantità estesa, e numerica non corrispondono in alcun modo ad oggetto Fisico, che in noi le tramandi, nè s' aggirano su la Fisica sensibilità. Dunque da qual mai fonte discenderanno esse nel loro sistema? In oltre di tutte le operazioni di Aritmetica, e dell' intero studio dell' Analisi degl' infinitamente piccoli, vorrei che mi additassero un poco i Materialisti gli oggetti sensibili che ne imprimano le idee. Sappiamo anzi, che tutte le meditazioni sulle quantità negative sono fondate sulla negazione dell' esistenza reale. Si danno dunque in noi dell' idee, le quali non sono prodotte dalla *Fisica costituzione dell' Uomo*, nè dalla *Sensibilità Fisica*; e perciò è forza di riconoscere in noi un principio attivo di esse, veramente distinto dalla Fisica organizzazione, e dalla Fisica sensibilità.

V. Ma interniamoci vieppiù ancora nel sistema loro, e chiamiamo ad esame ciascheduna delle accennate operazioni della mente, le quali sogliono esercitare i Matematici, per raccogliere se accordar queste si possano co' principj de' Materialisti, o se piuttosto ripugnino

 a quel-

(a) Le *Bon-Sens*: §. 4. *Toutes nos idées sont des representations des objets qui nous frappent.*

a quella ſana ragione, da cui come da ſcorta ſicura ci danno ad intendere di laſciarſi eglino condurre. Egli è fuori di dubbio, che ad ogni determinato moto nel loro ſiſtema dee corriſpondere una tal determinata idea, e non più; affinchè non ſegua un effetto ſenza cauſa producitrice. Ora ſupponiamo il moto A che mi ecciti l'idea del corpo D, e il moto B che mi dia l'idea del corpo C. Voglio tra eſſi due corpi farne il confronto, per dedurne la relazione di ſomiglianza. E' forſe il moto A che mi eccita l'idea del confronto? Ma queſto non può eſſere, perchè il moto A era già determinato a eccitarmi l'idea del primo corpo ſenza più; e perciò non può eſtenderſi al porgermi altresì l'idea del confronto, ſiccome allora produrrebbe ciò, che non ha in ſe ſteſſo. Per la ſteſſa ragione nemmeno può queſto eſeguire il corpo B. Dunque queſta idea pel confronto eſce fuori della sfera dei moti Fiſici; e ſiccome ſiam conſcj nulladimeno, che da noi ſi forma queſto paragone, ſi trova in noi dunque oltre il Fiſico, altro attivo principio, che n'è la cagione. Così andando innanzi, e che diremo noi delle terze idee aſtratte da una ſeria meditazione ritrovate per dedurre una dimoſtrazione; e di quelle dimoſtrazioni compreſe interamente e tutte in un punto, e che ſi ravviſano come il fondamento di un Corollario Geometrico, che di ſoprappiù ſi vuol indi dedurre? In queſte l'azione Fiſica è eſcluſa del tutto, ſiccome nè vi è, nè ſi ſuppone nella dimoſtrazione oggetto Fiſico, ch'eccitar poſſa l'idee aſtratte della medeſima. La Fiſica organizzazione poi, e il moto degli ſpiriti animali, e del ſangue potrebbero bensì eccitarmi nel loro ſiſtema varie idee di piaceri, o pene ſenſibili, o immagini diverſe a norma delle varie impreſſioni ricevute dagli oggetti eſterni; ma non mai potranno ſuggerirmi il modo di ſciogliere un Problema Geometrico, o d'intendere una dimoſtrazione, la quale ſupponga molte idee aſtratte di verità inte-

intese ad un tempo medesimo. Di più i moti Fisici di qualunque genere si sieno, o successivamente operano secondo le successive impressioni, e allora l' idee eccitate esser potranno chiare, e distinte; o i moti son varj, e composti ad un tempo medesimo, e allora l' idee eccitate esser debbono confuse. Ma da idee confuse come uscir potrà la chiara, e distinta intelligenza d' una dimostrazione? Se si moltiplichino l' idee confuse anche fino all' infinito, non mai da quelle, come sopra notammo, uscir potranno idee distinte, siccome è impossibile, che una cagione produr mai possa un effetto di grado superiore alla sua propria natura. Eppure parecchie idee astratte senza confusione s' intendono da noi ad un tempo medesimo, specialmente nelle dimostrazioni di Geometria. Dunque è impossibile, che queste provengano o dai varj moti della Fisica organizzazione, o del sangue, o degli spiriti animali. E' dunque d' indispensabile necessità il riconoscere una sostanza distinta dalla Fisica nostra costituzione, e di natura semplice, e non composta, per evitare le tante ripugnanze che s' incontrano nel voler a modo de' Materialisti spiegare le varie operazioni, di cui noi siamo consej a noi medesimi. Ma questa sostanza non può essere altro che spirito, siccome di niun' altra cosa reale abbiamo idea, che di corpo, e di spirito. Esiste dunque lo spirito umano, o vogliam dire l' Anima umana scevera d' ogni composizione e di corpo. Ad argomenti sì validi ad un' ora e tanto manifesti che mai potrebbe replicare l' Autor del *Buon-Senso*?

VI. Ma io lo dispenso per ora da ogni briga ch' ei volesse prendersi per trovar qualche risposta soda al mio ragionare, e in quella vece il prego soltanto a porgere per un poco orecchio al grande oracolo della moderna Filosofia, di quella cioè intendo dire, ch' è solo la base della moderna miscredenza. Pietro Bayle, ch' è Maestro di quasi tutti i moderni liberi Pensatori,

ri, e spesse volte è seguito dallo stesso nostro Autore del *Buon-Senso*, nel suo Dizionario al nostro proposito così ragiona. (*a*) „ Se voi stabilite una volta, che l'anima non è distinta dal Corpo, e ch'
„ essa è una facoltà di tutti i corpi viventi, per modo che non forma se non un solo e semplice Esse-
„ re con i Corpi, che viventi si chiamano, o voi
„ non sapete quello che dite, o siete obbligato a so-
„ stenere, che questa facoltà è sempre propria di detti
„ corpi; poichè ciò che non è distinto dal corpo è
„ essenzialmente corpo, e secondo i primi principj
„ ella è una contraddizione, che un Ente esista giam-
„ mai senza la sua Essenza. Dal che segue manifesta-
„ mente, che la facoltà di sentire non cesserebbe
„ giammai nei cadaveri, e che le parti de' corpi vi-
„ venti porterebbero seco la loro vita, e la loro ani-
„ ma, allorchè si corrompono. Non v' ha dunque
„ luogo a lusingarsi, che il sentimento cessi dopo mor-
„ te, e che non abbia l' Uomo ad esser soggetto ad
„ alcuna pena. Se un corpo è capace di dolore, al-
„ lorchè è situato tra i nervi, lo dee essere altresì in
„ qua-

(a) Bayle Dictionaire historique, & Critique Tom. II. art. Dicearque Nota C. *Si vous posez une fois avec cet Auteur que l'ame n'est point distincte du corps, & qu'elle n'est q'une vertu egalement répandue sur toutes les choses vivantes, & qui ne fait qu'un seul & simple être avec les corps, qu'on nomme vivans, ou vous ne savez plus ce que vous dites, ou vous êtes obligè de soutenir que cette vertu accompagne toûjours le corps, car ce qui n'est point distinct du corps est essentiellement le corps, & selon les prémiers principes il y a contradiction qu'être soit jamais sans son essence. D'où il risulte manifestement que la vertu de sentir ne cesse point dans les cadavres, & que le parties des corps vivans emportent chacune avec soi sa vie, & son ame, lors qu'ils se corrompent. Il n'y a donc point lieu de se flater que le sentiment cessera aprés la mort, & que l'on ne sera sujet a aucune peine. Si un corps est capable de douleur lors qu'il est placè dans les nerfs, il l'est aussi en quelque endroit qu'il se trouve, ou dans le pierres, ou dans le métaux, ou dans l'air, ou dans le mer. Et si un atóme d'air étoit une fois destituè de toute pensée, il paroit tres-impossible que sa conversion dans cette sub-*

„ qualunque luogo si trovi, o nelle pietre, o nei me-
„ talli, o nell' aria, o nel mare. E se un atomo d'
„ aria fosse una volta privo di ogni sorta di pensie-
„ ri, sarebbe impossibile, che la sua conversione in
„ quella sostanza, che si chiama Spiriti animali, lo
„ rendesse giammai pensante. Questo sarebbe tanto
„ impossibile, quanto il dare una presenza locale ad
„ un Ente, che fosse stato per qualche tempo senza
„ presenza locale. Così, per ragionare coerentemente,
„ bisogna stabilire, o che la sostanza, che pensa, è di-
„ stinta dal corpo, o che tutti i corpi sono sostanze
„ che pensano, atteso che non si può negare, che gli
„ uomini pensino...... Mi si dirà, che il sentimen-
„ mento potrebbe essere una modificazione del corpo:
„ dal che seguirebbe, che la materia senza pregiudi-
„ zio delle sue qualità essenziali, potrebbe cessare di
„ sentire, tosto che non fosse più rinchiusa tra gli orga-
„ ni di una macchina vivente. Al che rispondo, che
„ questa dottrina è assurda, poichè tutte le modalità,
„ delle quali si ha qualche cognizione, sono di tal na-
„ tura, ch' esse non si cangiano, se non per cedere il luo-
„ go ad un'altra modalità del medesimo genere. Non
„ vi è figura, che si distrugga senza la sostituzione di
„ altra figura, nè colore il quale si tolga senza la so-
„ stituzione di altro colore. Confesso, che secondo l'
„ an-

*substance que l' on nomme esprits animaux, le rendit jamais pensant. Cela paroit aussi impossible que de donner une présenee locale à un être, qui auroit été quelques tems sans nulle présence locale. Ainsi, pour raisonner conséquemment, il faut établir, ou que la substance qui pense est distincte du corps, ou que tous les corps sont des substances qui pensent, attendu que l' on ne sauroit nier que les hommes n' aient des pensées..... On me dira que le sentiment pourroit être une modification du corps: d' où il s' ensuivroit que la matiere, sans rien perdre de ce qui lui est essentiel pourroit cesser de sentir dés qu' elle ne seroit plus enfermée dans les organes d' une machine vivante. Ie répons que cette doctrine est absurde; car toutes le modalitez dont on a quelque connoissance sont d' une telle nature, qu' elles ne cessent que pour faire place à une autre modalitè de même genre. Il n' y a point de figure qui*
*soit*

„ antica Filosofia il caldo e il freddo non sono accidenti della medesima specie; ma per lo meno mi si accorderà, ch' essi appartengono al medesimo genere delle qualità, che si chiamano *tattili*. Così per ben ragionare, si deve dire, che non v' ha sentimento che si perda in una sostanza senza l' introduzione di qualche altro sentimento. Niuna cosa impedisce, che il sentimento non sia un genere, che abbia sotto di se altri generi prima che si giunga a ciò, che si chiama *species infima*. A norma di ciò la mia obbiezione nulla perde per la risposta, che io confuto; ed ho io sempre luogo a dire, che se gli spiriti animali non hanno fuori dei nervi il sentimento, ch' essi aveano, essi non l' hanno perduto, che coll' acquistare un' altra sorte di sentimento. Mi si dirà senza dubbio, che vi sono delle modalità, che cessano senza che un' altra modalità positiva loro succeda: mi si proporrà l' esempio del moto; poichè quello delle figure de' corpi non vi sarebbe più luogo a produrlo, siccome esso è troppo manifestamente contrario ai difensori di „ Di-

*soit detruite que par une autre figure, ni point de couleur qui soit chassée que par une autre couleur. J' àvove que, selon la vielle Philosophie, le froid, & le chaud qui se chassent d' un sujet ne sont pas des accidens de la même espece; mais pour le moins m' avovera-t-on qu' ils appartiennent au même genre des qualitez qu' on nomme* tactiles. *Ainsi pour bien raisonner, l' on doit dire qu' il n' y a point de sentiment qui soit bassè de sa substance, que par l' introduction de quelque autre sentiment. Rien n' empêche que le sentiment ne soit un genre, qui ait au dessous de soi d' autres genres, avant qu' on arrive à ce qu' on appelle* species infima. *Selon cela mon objection ne perd rien par la résponse que je réfute; & j' ai toujoues lieu de dire que si les esprits animaux n' ont pas hors des nerfs le sentiment qu' ils y avoient, ils ne l' ont perdu qu' en aquerant une autre sorte de sentiment. L' on me diea sans doute qu' il y a des modalitez qui cessent, sans qu' un' autee modalitè positive leur succede: on m' alléguera l' exemple du mouvement: car pour celui des figures on n' osesoit en parler: il est trop visiblement contraire aux defenseurs de Dicearque. Mais je esplique que le mouvement & le repos ne different pas, comme on le*

„ Dicearco. Ma io replico, che il moto, e la quie-
„ te non differiſcono tra loro nella guiſa medeſima
„ delle modalità poſitive, e delle privazioni, come
„ ſi ſuppone. Il moto, e la quiete ſono una preſen-
„ za locale realiſſima, e la loro differenza conſiſte nei
„ ſoli rapporti eſterni, e del tutto accidentali. La
„ quiete è la durazione della medeſima preſenza lo-
„ cale, il moto è l'acquiſto d'una nuova preſenza
„ locale: e per conſeguenza quando un corpo ceſſa di
„ muoverſi, non perde la ſua modalità, ſenza acqui-
„ ſtarne un'altra della ſteſſa natura. Quando ci ver-
„ rà indicato un eſempio di qualche corpo, il quale
„ perda un luogo ſenz' acquiſtarne un altro, noi ac-
„ corderemo che alcuni corpi potrebbero perdere un
„ ſentimento ſenza acquiſtarne un altro. Ma ſiccome
„ un tal eſempio è impoſſibile a produrſi, così noi
„ ſiamo ſempre in diritto di ſoſtenere, che ogni corpo
„ il qual ſentiſſe una volta, ſentirebbe ſempre. La
„ converſione dell'eſſere al niente non è ella impoſ-
„ ſibile nell'ordine di Natura? La converſione della
„ figura alla privazione d'ogni figura, o la conver-
„ ſione della preſenza locale alla privazion d'ogni pre-
„ ſenza locale, non ſarebbero forſe una converſione di
„ qualche coſa reale, e poſitiva al niente? Queſte



*le ſuppoſe, à la maniere des modalitez poſitives, & des priva-
tions. Le repos, & le mouvement ſon l'un & l'autre une pré-
ſence locale trés-réelle, & tres-poſitive: leur difference ne con-
ſiſte que dans des raports externes, & tout-a-fait accidentels.
Les repos eſt la durée de la même préſence locale; le mouvement
eſt l'aquiſition d'une nouvelle préſence locale: & par conſequent
ce qui ceſſe de ſe mouvoir ne perd point ſa modalitè, ſans en
aquerir une autre de même nature: il a toûjours une poſition éga-
le à ſon étendue entre les autres parties de l'Univers. Quand on
nous aura donnè l'exemple de quelque corps; qui perd un lieu
ſans en aquérir un autre, nous accorderons que certains corps po-
urroient perdre un ſentiment, ſans en aquerir un autre: mais com-
me il eſt impoſſible, qu'on fourniſſe cet exemple, nous ſommes en
droit de ſoutenir, que tout corps qui ſentiroit une fois, ſentiroit
toûjours. La converſion de l'être au néant n'eſt-elle pas impoſ-
ſible dans l'ordre de la nature? La converſion de la figure en pri-
va-*

„ conversioni dunque sono impossibili nell'ordine della
„ natura: dunque il passaggio dal sentimento alla priva-
„ zione d'ogni sentimento è impossibile; poichè questo
„ sarebbe un passaggio da una cosa reale e positiva al
„ niente. „ Fin qui il Bayle, di cui l'autorità non può
all' Autor del Buon-Senso non essere preziosa. Or ve-
da egli con quanta eloquenza e solidità lo stesso suo prin-
cipale Maestro lo consuta ne' suoi vani divisamenti.

Nè sia di ciò maraviglia, posciachè quando certe as-
serzioni sono, come quelle de' nostri Avversarj, molto
stravaganti, a lungo andare non possono a meno di non
ismentire ancora, dirò così, a se medesime, siccome
la natura stessa richiama l'Uomo tratto tratto a do-
ver confessare suo malgrado la verità. E in effetto gli
stessi Maestri dell' Epicurea Filosofia, cioè Epicuro,
e Lucrezio ( dalle cui torbide lacune attinse l'Auto-
re del Buon-senso le limacciose dottrine esposte ) ci
tramandarono senz'avvedersi la notizia, che scorge-
vano in noi un attivo principio diverso dalla Fisica
organizzazione, allorchè ci fan sapere che insegnava-
no, ed esortavano i loro seguaci a sgombrare da se
colla ragione quelle funeste impressioni, che la Reli-
gione e l'educazione aveano in loro eccitato. Imper-
ciocchè se diverso da tali triste affezioni e movimen-
ti esser dee quell'agente ch'egli ha da reprimere com'
è di necessità, non potean essi certamente far le det-
te esortazioni a lor Discepoli senza supporlo. Il sup-
ponean dunque, se le faceano, e con ciò ne hanno in-
segnato essi medesimi qual conto dobbiamo fare delle
stravolte loro dottrine. Eh che neppur merita il no-
me di Filosofia a detta del Sig. Pope quella che

*Più in là de' sensi il suo saper non stende*. (a)

Senza insister più dunque sulla confutazione di ciò che
non merita, passiamo noi ora piuttosto a dir qualche
cosa

*vation de tout figure, ou la conversion de la présence locale en privation de tout présence locale, ne seroient-elles pas une conversion de quelque chose de réel, & de positif au neant?*

(a) Pope *Princip. de Moral.* Ep. I.

cosa sull' Opinione del Sig. Locke secondo la promessa, che abbiam data a principio.

E primieramente riguardo ad essa ci giova avvertire, ch' ella è estranea alla questione, la quale abbiamo coi Materialisti. Poichè per poter lusingarci della vittoria contro di loro, basta di aver provato a dovere, che nè dall' indole, e proprietà della materia, nè dalla varia disposizione delle sue parti, nè dalla Fisica organizzazione dell' Uomo, nè finalmente dalla varietà de' movimenti deriva, nè può mai derivare il pensiero, nel che conveniamo anche con lo stesso Locke, il quale ragiona in tal guisa nel Lib. IV. cap. X. §. 10. ( *a* ) „ Sarà tanto superiore „ alle forze del moto, e della materia il produrre „ una cognizione, quanto è superiore alle forze del „ niente il produrre la materia „. Ma è di una metafisica impossibilità, che le forze del niente produr possano la materia, essendo che sarà in ogni Ipotesi sempre vero, che *ex nihilo nihil fit*. Dunque sarà altresì impossibile, che le forze del moto, e della materia produr possano una cognizione, un pensiero. „ Io mi appello, ( continua egli ) a ciò che ciaschedun pensa in se medesimo: e dica pure se non è „ verissimo, ch' egli potrebbe così facilmente concepire la materia prodotta dal niente, quanto figurarsi, che il pensiero sia stato prodotto dalla sem-



( a ) Locke *de l' Entendement humaine* Lib. IV. cap. X. §. 10.. *Il sera toujours autant au dessus des forces du Mouvement & de la Matiere de produire de la connoissance, qu' il est audessus des forces du Neant de produire de la Matiere. I' en appelle à ce que chacun pense en lui-même: qu' il dise, s' il n' est point vrai qu' il pourroit concevoir aussi aisement la Matiere produite par le Neant, que se figurer que le Pensée ait été produite par la simple matiere dans un tems au quel il n' avoit aucune chose pensante, ou aucun Etre intelligent qui existat actuellement. Divisez la matiere en autant de petites parties qu' il vous plaira ( ce que nous sommes portés à regarder comme un moyen de la spiritualiser, & d' en faire une chose pensante ) donnez-lui, dis-je, toutes les figures, & tous les différens mouvemens que vous*

„ plice materia in un tempo , in cui non v' era al-
„ cuna cosa pensante, o alcun Ente intelligente, che
„ attualmente esistesse. Dividete la materia in quante
„ piccole parti volete ( ciò che noi siamo inclinati
„ a riputar come un mezzo di spiritualizzarla, e di
„ farne una cosa pensante ) dategli eziandio tutte le
„ figure, e tutti i differenti moti che vorrete; fatene
„ un Globo, un Cubo, un Cono, un Prisma, un Ci-
„ lindro ec. di cui i diametri non sieno che la 1000000.
„ parte d'un asterisco, questa particola di materia non
„ agirà altrimenti sopra altri corpi d' una grossezza
„ a se proporzionata, che sopra quelli, che hanno un
„ pollice, o un piede di diametro; e voi potete spe-
„ rare con altrettanta ragione di produrre il senti-
„ mento, il pensiero, e la cognizione unendo insie-
„ me grosse parti, che abbiano una tal figura, e un
„ tal moto, quanto al mezzo delle più tenui, e pic-
„ cole parti di materia, che sieno al Mondo. Queste
„ ultime si urtano, si spingono, e resistono l' una all'
„ altra quanto le più grosse parti; e questo è tutto
„ quello che possono fare. „ Se poi Iddio colla sua
Onnipotenza abbia mai dato a certi ammassi di ma-
teria tale disposizione, per cui possa convenirle il
pensiero ( nel che propriamente consiste la questione
proposta dal Sig. Locke ) ella è una cosa assai di-
versa, da cui si può prescindere trattando contro de'
Materialisti, i quali vogliono in realtà la materia
pen-

*voudrez, faites-en un Globe, un Cube, un Cone, un Prismè, un Cylindre &c. dont les diamètres ne soient que la 1000000.*[me] *partie d'un Gry; cette particule de matiere n' agira pas autrement sur d' autres Corps d' une grosseur qui lui sois proportionèe, que des Corps qui ont un pouce ou un pied de diametre; & vous pouvez èsperer avec autant de raison de produire du sentiment, des pensèes, & de la connoissance en joignant ensemble de grosses parties qui ayent une certaine figure, & un certain mouvement, que par le moyen des plus petites parties de matiere qu' il y ait au Monde. Ces derniers se heurtent, se poussent, & resistent l' une a' l' autre, justement comme les plus grosses parties; & c' est-la tout ce qu' elles pouvent faire.*

pensante per propria energia, e non disputano della possibilità soltanto, come sono i Lockiani. Nulla di meno siccome sembra l' Autor confidare molto sull' opinione del dotto Inglese, così vi aggiugneremo noi pure un qualche riflesso atto a indicare quello, che ragionevolmente si dee pensare sopra un tale proposito.

L' Autore del Buon-Senso al §. 104. Si esprime così: „ Con qual diritto i Teologi torranno al loro „ Dio il potere di dare a questa materia la facoltà „ di pensare? Sarebbe a lui dunque più difficile il „ formare combinazioni di materia, dalle quali ri- „ sultasse il pensiero, che creare spiriti, i quali pen- „ sino? „ Un tal tenore di esprimersi sembra preso ad imprestito da Sig. di Voltaire, il quale benchè negli Elementi Filosofici confessi implicare contraddizione, che alla materia possa convenire il pensiero, nulladimeno nella *Pistola Filosofica* 13. così la discorre „ Chi sarà mai, che abbia l' ardire di asserire „ senza un' enorme empietà, che sia impossibile al „ Creatore di dare alla materia il pensiero, e il sen- „ timento? „ (*a*) In quanta considerazione sia per altro da tenersi la Filosofia di Voltaire, si può copiosamente raccogliere dal Sig. Nonnotte, e dal Sig. di Luc (*b*), e in breve da quel vivo ritratto, che ne porge un dotto Protestante (*c*) mentre ragiona appunto

(a) Mr. de Voltaire Lettr. XIII. sur Mr. Locke. *En effet quel est l' homme, qui osera asseurer sans une impietè absurde qu' il est impossible au Createur de donner a la matiere la pensée, & le sentiment?*

(b) Mr. Jacques Francois de Luc nell' Opera intitolata: *Observations sur le Savans Incredules.*

(c) *Sur la nat. de notre ame, & sur son immort. a l' occasion des Lettres Philosoph. de Mr. de Voltaire Lettr.* I. la qual è anche inserita nei Giornali d' Olanda. In uno squarcio di questa Lettera si legge così: „ Voi mi scrivete, che il Sig. „ di Voltaire è divenuto Filosofo, e sareste curioso di sape- „ re, come sia avvenuta tal Metamorfosi. Egli è questo in- „ fatti un Fenomeno singolare che merita spiegazione. Tutti

ca-

punto delle lettere di lui Filosofiche, quantunque niuno per altra parte gli neghi il merito di buon ingegno, d'una brillante vivacità, e di essere stato amico delle Muse. Siccome però qui si tratta di un punto di Metafisica, non dobbiamo certamente abbandonarci alle autorità estrinseche, le quali ben sappiamo quanto poco si abbiano a capitale dagli stessi Spiriti forti, ma è d' uopo che ne rimettiamo anzi la soluzione al Tribunale della Ragione, a cui essi c' invitano.

Si tratta per tanto di sapere, se Dio possa creare una materia pensante, o dare tale disposizione alla materia già creata, per cui possa convenirle il pensiero, senza però ch'ella cessi nell' una, e nell' altra Ipotesi di essere vera materia: poichè se supponiamo, che per la virtù di creazione esca dal nulla un Ente, il quale non sia del genere della materia, non vi è più questione tra noi, siccome anzi accordiamo noi di buona voglia, che l' Onnipotenza di Dio può creare un Ente di un genere a noi sconosciuto, a cui esso doni la facoltà di pensare; ma l' attual questione consiste in questo, se senza distruggere l' essere di materia, possa a quello convenire il pensiero per virtù Divina. Posta la questione in tal punto di vista, mi sembra poter assolutamente negare, che possa Iddio all' esistente materia in qualunque guisa disposta aggiungere la proprietà di pensare. E qui è necessario richiamare quei due principj da tutti i buoni Metafisici riconosciuti per veri, e da noi di sopra posti per base del nostro ragionamento, cioè I. Che l' Essenze

„ conoscevano da lungo tempo il talento poetico di detto „ Autore...... Ma fin ad ora nessuno, che io sappia, sospettò, ch' ei fosse saccente. Lodando quella immaginativa „ forte e brillante, che gli detta versi bellissimi, non si pensò mai di metterlo nella Classe degli uomini che pensano, „ e che ragionano,.... Bisognerà ora cangiar pensiere, se si „ presta fede ai magnifici elogi, che vengono profusi alle sue „ lettere *sur les Anglois*. „

ſenze delle coſe ſono immutabili . II. Che proprietà eſſenziali d' un Ente quelle ſi dicono , poſte le quali eſiſte l' Ente medeſimo ; e quelle rimoſſe, ſi toglie pure l' eſiſtenza di quell' Ente, per tal modo che non vi può eſſere caſo, in cui manchi alcuna delle eſſenziali proprietà d'un Ente, e che inſieme eſiſter poſſa l' Ente di quel genere. Ora l'eſſenze , e l' eſſenziali proprietà di tutte le coſe ſono ſtate immutabilmente come tali contemplate da tutta l' eternità dal Divino intendimento . Ma il Divino intendimento non può cangiar le ſue idee , perchè cangiar non può la ſua natura, ch' è immutabile ; dunque anche l' eſſenze , e le proprietà eſſenziali , che Iddio ha aſſegnate alle coſe, ſono immutabili nell' Ipoteſi della loro eſiſtenza . Qualunque cangiamento per tanto, ſi ſupponga dagl' Avverſarj poter prodursi per Divina Onnipotenza sull' eſſere della materia , non ſarà mai di tal' indole, che venga a diſtruggere l'eſſenza, o alcuna delle eſſenziali qualità di eſſa finchè perſevera l' efficace volontà Divina ſull' eſiſtenza della medeſima . Ora ſe ſi provi ripugnante di ſua natura , ed incompatibile il penſiero colle cognite , e aſſegnate proprietà della materia ( al che crediamo di avere ſoddisfatto abbaſtanza in queſto Capitolo ) anche colla Divina Onnipotenza dovrà ciò eſſere incompatibile. Imperciocchè quantunque riconoſciamo eſſere la potenza di Dio ſenza limiti, talmente che ſi eſtende a tutto affatto il poſſibile, ſappiamo però eziandio che eſſa non può diſcordar punto dalla di Lui Sapienza , e che perciò non può eſſo Dio volere, nè operare ciò, che ripugna alle ſue eſterne idee, cioè quello che di ſua natura eſprime manifeſta implicanza. Ed anzi ſe il di lui potere ſi ſtendeſſe a coſe ripugnanti, per queſto appunto non ſaria Onnipoſſente come al noſtro propoſito riflette egregiamente S. Agoſtino quando dice : *Talia non poteſt , quia ſi poſſet , non eſſet Omnipotens*. Avvegnacchè qual poter ſarebbe quello che cercaſſe di ſtenderſi

fuor

fuor del regno de' possibili, o volesse dar esistenza ad una cosa, che fosse insieme e non fosse? Può Dio forse mentir a se stesso? E se il volesse, sarebbe forse questa una perfezione?

Un esempio di facile intelligenza renderà vieppiù sensibile e certa questa dottrina. Siccome non v' avrà persona, la quale non confessi che avrebbe potuto Iddio operare in modo, che in tutta l' università delle cose create non esistesse la figura del circolo, così non vi sarà chi abbia timor di affermare, che lo stesso Iddio con tutta la sua infinita energia non avrebbe potuto mai formare un circolo quadrato. E ciò perchè le proprietà del quadrato escludono e disdicono affatto quelle del circolo, e perchè in tal Ipotesi quella figura sarebbe circolo insieme, e non circolo, ciocchè non può essere oggetto del veracissimo e perfettissimo divino Potere. Or fate ragione che le stesse contraddizioni si rilevano tra il pensiero e la materia qualunque volta queste due cose si vogliono insieme accoppiare, senza che la materia si spogli delle essenziali sue proprietà, e senza che le si tolga l' essere di materia. Imperciocchè, giusta l' avvertito, e provato innanzi, troveremmo allora manifestamente nel soggetto medesimo e l' inerzia, e l' attività di produrre idee e raziocinj, l' unità e la moltiplicità, la semplicità e la composizione, l' indivisibilità del pensiero, e la divisibilità delle parti della materia. Del pari adunque un tal mostro di contraddizioni ci fa luogo a negare, che della perfettissima divina potenza possa essere oggetto l' accoppiamento del pensiero colla materia. Dunque soggiungo io, allorchè lo stesso Voltaire confessa negli Elementi suoi Filosofici, che tra la materia, ed il pensiero v' ha della contraddizione, dee confessare altresì, che v' ha della contraddizione nel dire, che *Iddio, il quale può tutto, possa far pensare un Ente materiale*.

L' Opinione del Locke suppone, che un Ente creato

to possa esser elevato dalla Divina Potenza a produrre qualunque effetto; ciò che affatto generalmente non gli si può menar buono, e in particolare quando si riflette all' applicazione, ch' egli fa di un tale supposto suo principio. Un Ente creato può esser elevato a qualunque effetto, il quale tenga qualche rimota, ed imperfetta proporzione colla natura dell' Ente medesimo, oppure per virtù Divina può produrre degli atti, i quali eccedano le forze sue naturali, ma non potrà mai esser elevato a produrre un effetto, il quale contraddica alla sua natura, e ripugni alle sue essenziali proprietà. La nostra questione perciò non versa propriamente su la Divina Potenza, la quale sappiamo, che si estende a tutto quant' è possibile, ma tende a far vedere, che la composizione della materia col pensiero è esclusa dal Regno de' possibili, e questo appunto perchè Iddio ha creata la materia con quelle proprietà, che sono ripugnanti al pensiero, d' onde risulta che tal composizione non può esser più oggetto della Divina Onnipotenza.

Egli è vero che si dice l' intima natura della materia essere a noi sconosciuta, e che non sappiamo quali, e quante sieno le qualità di essa, le quali non è ancor giunto l' occhio perspicace de' Filosofi a scoprire, per la qual cosa neppur possiamo senza temerità (dicono i nostri Avversarj) giudicar come impossibile assolutamente questa composizione della materia col pensiero. Il voler decidere in tanta ignoranza dell' intima natura de' corpi, che neppur per Divino Potere possano essi pensare, non è egli un pretendere d' imporre limiti a questo potere medesimo? Quel Dio, che ha creata la luce, non potrà spogliarla delle proprietà, che agiscono nei miei sensi col fornirla di altre proprietà? Il pensare altrimenti sarebbe un pensare da empio. L' esempio, e la deduzione è dello scrupoloso Signor de la Mettrie (a).

 Ecco

(a) La Mettrie Tract. *De l' Ame* c. 10. §. 9.

Ecco l' argomento nel quale specialmente in aria di trionfo si levano contro di noi i Materialisti. Ma prima io amerei, che l' erudizione, la quale vantano essi su le Opere dei loro Partigiani, si estendesse altresì a sapere, ciò che sia stato loro risposto da ingegni di primo ordine. Così sarebbero almeno in piena cognizione di causa, e perciò forse a portata di ravvedersi da se medesimi. Non per tanto io non intendo qui d' indrizzare i nostri Avversarj ad un Lamy nel suo Trattato *Della cognizione di se medesimo*, o ad un Moniglia nella Dissertazione contro i Materialisti, nè ad altri Cattolici Apologisti, i quali sdegnano essi di leggere, spacciandoli come prevenuti. Ma propongo loro due celebri Dottori Inglesi, uno de' quali è il Signor Stillingfleet, il quale ha di proposito versato su l' opinione del suo Nazionale Locke, e l' ha con forti ragioni ribattuta; e l' altro è il celebre Dottor Clarche, il quale nella eccellente confutazione del Signor Antonio Collins seguace di Locke ha trionfato contro la chimerica possibilità dall' accennato Locke sostenuta, e realizzata poi dai Materialisti. Oh! se vedessero essere imparziali, e non procedessero con quella prevenzione, di cui a torto accusano noi, e che per altro è in loro sì radicata, io son d' avviso, che molti di essi si sarebbero astenuti dal ricantare le stesse difficoltà, siccome si sarebbero avveduti non aver esse più luogo, dacchè sono state già da mani maestre abbattute interamente, e disciolte.

Noi per tanto esaminando in breve il peso, ed il valore delle proposte difficoltà, accordiamo primieramente di tutto buon grado, che l' intima natura della materia è a noi sconosciuta, e che le proprietà della materia non si sono tutte sviluppate alla nostra cognizione, nel che appunto consiste il maggior nerbo della prima obbiezione. Ma che ne seguirà da cio? Forse che resti esclusa anche la cognizione di quelle essen-

essenziali proprietà, le quali abbiamo di sopra annoverate, cioè estensione, solidità, figurabilità, inerzia? Ma tanto non sostengono gli stessi Materialisti; poichè anzi convengono, che di esse proprietà si abbia da noi una chiara, e distinta idea. Ora queste sole sono a noi più che sufficienti per poter con certezza affermare, che le sconosciute proprietà, sulle quali muovono essi tanto romore, esser non possono di tal indole, onde inferire la mentovata possibilità di composizione del pensiero colla materia. E in fatti se noi rimontiamo ai secoli addietro, sappiamo che gli Antichi Filosofi potevano con tanto maggior fondamento supporre ne' corpi delle ascose proprietà, quanto che il fatto della reale scoperta fatta dal Newton, e dai suoi seguaci giustifica la ragionevolezza di una tal supposizione. Eppure la gravità, la forza d' inerzia, e qualunque altra qualità a dì nostri scoperta, suppongono l' estensione solida, senza la quale nemmeno intender si potrebbero le nuove qualità assegnate. Ora quantunque noi accordiamo, che oltre alle otto proprietà de' corpi notate dai moderni Filosofi, altre discoprir se ne possano in appresso, sarà sempre incontrastabile, che queste di nuova futura scoperta non discaccieranno mai l' estensione solida, e le altre note proprietà, tolte le quali si toglierebbe il corpo stesso. Ma se queste rimangono, dunque l' incognite qualità da svilupparsi ancora, dovranno sempre andar di concerto coll' estensione solida. Ma così è, che la facoltà di pensare non solo non si accorda, ma anzi ripugna colle cognite proprietà della materia, come lo abbiamo già per varie vie fatto di sopra vedere. Dunque è vano il trionfo, che si pretende riportare dall' ignoranza delle ascose proprietà della materia per dedurre almen possibile questa composizione della materia col pensiero.

Quanto poi all' esempio della luce prodotto dal Signor de la Mettrie, dirò, che può bensì Iddio oper-

 rar

rar nei miei sensi in modo d' impedir l' effetto della luce, ma non potrà mai cangiar le proprietà essenziali della luce, in guisa che ancora l' essere della luce rimanga, poichè in quel caso sarebbe insieme luce, e non sarebbe, il che implica contraddizione; e siccome le cose contradditorie essere non possono oggetto della Sapiente Onnipotenza, così resta dileguato, qual sottil nebbia, lo scrupolo del Signor de la Mettrie, il quale poichè è comune anche all' Autor del Buon-Senso, concluderò col riflettere, che se questi Signori si avessero preso il pensiero d' investigare le Divine perfezioni, e formata ne avessero quella ragionevole, e giusta idea, la quale viene esposta da chiunque riconosce un Dio dotato di somma perfezione, avrebbero rilevato da per se, che cotesta possibilità di comporre il pensiero colla materia, suppone un Ente ( e qui ben più ragionevole assai sarebbe lo scrupolo di pronunciar bestemmie contro la Divinità ) suppone, dico, un Ente imperfetto, cioè volubile, e mutabile nelle sue eterne idee, che sono gl' immutabili esemplari dell' essenze delle cose; il che ad un Essere perfettissimo, quale si è da noi dimostrato nelle Verità di *Teologia Naturale*, come al maggior segno disconvenga, non v' ha chi nol vegga. Riman dunque che possa bensì Iddio creare un Ente di un genere a noi sconosciuto, a cui convenga, o possa convenire la facoltà di pensare, ma non già che possa formar combinazioni di materia, dalle quali risulti il pensiero, perseverando ancora nel soggetto di tali combinazioni l' Essere di materia.

CA-

## CAPO IV.

Del Parallelo dell' Uomo coi Bruti, e dei caratteri di somiglianza, e di disparità tra loro.

I. *Si premette la strana maniera di pensare dell' Autor del Buon-Senso relativamente a questo Parallelo.*

II. *Distribuzione ed ordine delle materie da trattarsi.*

III. *Del notabile abuso di alcuni fatto dalla parziale considerazione dell' Uomo.*

IV. *Si fa vedere sotto qual vista convengono alcune proprietà sì all' Uomo, come ai Bruti.*

V. *Di certe naturali inclinazioni comuni all' Uomo, ed ai Bruti.*

VI. *Dell' interno principio movente i Bruti.*

VII. *Colle riflessioni del Sig. Buffon si risponde alla difficoltà tratta dalle piccole differenze, che si rimarcano dai Naturalisti nel passaggio da una, ad un' altra specie di Esseri organizzati.*

VIII. *Dell' attività della mente umana nel dedurre nuove e diverse idee da quelle, ch' ella si ha formato coll' occasione degli oggetti esterni. Da quest' attività si rilevano l' origine, e i progressi delle Arti Meccaniche.*

IX. *Si escludono le cagioni prodotte dai Materialisti, e coll' osservazione di una costante maniera tenuta dai Bruti nelle loro fatture a differenza dell' Uomo s' inferisce un diverso principio operante in lui.*

X. *Dei prodotti della fantasia umana nella invenzione delle Arti Liberali.*

XI. *Dell' origine della Mitologia, della Musica, e della Poesia.*

XII. *In quanta riputazione fossero tenute presso gli Antichi Greci la Musica, e la Poesia.*

XIII. *Si scioglie la difficoltà tratta dall' abilità di certi*

I. CHE si diano uomini, i quali si studiano di degradare la propria natura, e che si affatichino insieme di esaltare quella dei Bruti, ella è una cosa degna del riso di Democrito, o se vi si rifletta seriamente, degna ella è piuttosto del pianto di Eraclito. Imperciocchè questa strana maniera di pensare non è già propria di alcuni uomini volgari, mentre allora o col disprezio, o col non farne conto caderebbe da se in un eterno obblio; ma il male si è, che con aria di trionfo è sostenuta da certi Scrittori, a' quali non si possono negare i pregj d' ingegno, e di coltura, e che vengono inoltre da certuni considerati ( non so poi con quanta giustizia ) per i Filosofi del Secolo. Per altro io credo che avvenga ai nostri tempi quel ch' è accaduto alla Scuola di Epicuro. I dettati di essa non scossero i Seneca, nè i Ciceroni, nè gli Epitteti, nè tutti quelli, i quali ebbero in costume di ragionare coll' intelletto, senza badare alle indiscrete voglie delle passioni. Così i Mirabaud, gli Elvezj, e i seguaci dell' Autore del *Buon-Senso* non faranno alcuna breccia negli animi di coloro, i quali seguendo le traccie di un Newton, di un Galileo, di un Keplero, di un Buffon sogliono contemplare la natura nelle sue native sembianze, o ricercar il vero colla scorta della retta ragione. Ma siccome non è da attendersi da ognu-

ognuno questa purità di ragionare, e le prave inclinazioni del cuore si fanno spesso sentire, così se avvenga, che si accordino con queste certi nuovi sistemi, i quali allettino, e non pungano, ancorchè senta della ripugnanza quel natural lume che felicemente in noi risiede qual participazione della divina sapienza, pure dalle soffisterie, colle quali vengono avvolti, e che sono la peste della sana Filosofia, restano facilmente sedotti gl' incauti, e i mal disposti di cuore. Questa è la ragione, per cui benchè ci sembri, che dai precedenti Capi sia rimasto abbattuto il Materialismo sotto quegli aspetti medesimi, sotto cui ce lo presentano i suoi difensori, pure riputiamo ora nostro dovere di chiamar ad esame un loro argomento, su cui singolarmente confidano, perchè assalisce, e fa prestigio alla Fantasia; e questo è la somiglianza che si rinviene tra le azioni de' Bruti, e quelle degli Uomini: dalla qual somiglianza inferiscono gli avversarj nostri la parità di natura in entrambi con sole accidentali differenze procedenti da diversa tessitura degli organi. Così in fatti si esprime l' Autor del *Buon-Senso* al §. *96*. ( del quale riporteremo poi in seguito le precise difficoltà ) „ L' uomo non differisce dagli altri animali se non per la differenza del„ la sua organizzazione „ ( *a* ). Ed al §. *97*. „ Le stra„ vaganze umane fanno ben presto scomparire agli „ occhi della ragione la superiorità che l' Uomo gra„ tuitamente si arroga sopra gli altri Animali „ ( *b* ). Tali espressioni offendono l' umanità tutta, poichè sono dirette a farla decadere da quello stato di dignità, che gode, e perciò dee scuotere ogni Uomo onesto, e amico dell' umanità a sostenere i diritti proprj, e di tutta la specie.

II. E per sostenerli a dovere a me sembra doversi ricer-

(a) *L' Homme ne differe des autres animaux que par la difference de son organisation.*

(b) *Les extravagances humaines font bien-tôt disparoitre aux yeux de la raison la superiorité que si gratuitement l' homme s' arroge sur les autres animaux.*

ricercare 1. Se quella somiglianza, che corre tra alcune operazioni dell' uomo, e quelle dei Bruti perseveri poi tale nella loro estensione, e varietà, o se vi corra piuttosto nei loro progressi una notabile disparità, e tale che manifesti un diverso, e più nobile principio, da cui sia l' Uomo animato. 2. Merita altresì di rintracciarsi se vi sieno altre più sublimi operazioni nell' Uomo, a differenza de' Bruti, le quali confermino il sovra indicato sublime principio. Già sulla Fisica organizzazione si siamo trattenuti abbastanza. Impiegheremo per tanto questo intero Capo nell' esame della prima ricerca. Verserà poi il seguente sull' altra dimanda; e da entrambi i Capi unitamente presi mi lusingo che ognuno rileverà non essere altrimenti gratuita l' asserzione della superiorità di Natura che tiene l' Uomo sopra gli altri animali. Nelle soluzioni poi delle difficoltà che saranno da noi esposte nel Capo VI. sarà facile a chiunque l' intendere, come le stravaganze dell' Uomo non tolgano l' accennata superiorità. E siccome dalle cose a tutti palesi dedur si debbono le sconosciute, secondo il Metodo ragionevolmente introdotto, e addottato oggidì da ogni spregiudicato Filosofo, così noi in questo esame paragoneremo insieme le cognite azioni dei Bruti, con quelle degli uomini, rintraccieremo le convenienze, e le discrepanze di tali azioni, e dalla fedele esposizione degli effetti raziocinando dedurremo l' occulta, e combattuta cagione di tali effetti.

III. Quanto sia utile, e dilettevole lo studio dell' Uomo, quei lo rilevano maggiormente, che più lo hanno meditato; ed ognuno agevolmente intender lo dee in qualche guisa almeno, qualor rifletta essere cosa assai interessante per l' Uomo la cognizione di se medesimo. Non si può dissimulare per altro che alcuni fervidi ingegni soliti a seguire i voli di una brillante Fantasia in luogo di tessere la Storia Naturale dell' Uomo formano in vece un dilettevole Romanzo per pascolo
di

di quelli che sono avvezzi a non fare il miglior uso dell'ozio, e delle Lettere. Altri poi da lodevole, e nobil genio trasportati dal riflettere la mirabile tessitura degli organi corporei si applicarono di proposito a volere rilevare la proporzione, l' armonia, l' ordine col ricercare diligentemente mercè l' Anatomiche osservazioni la struttura, e gli usi delle parti dell' umano Meccanismo, dal quale studio di Notomia utilmente introdotto, e coltivato da migliori ingegni del nostro Secolo ritrasse l' umanità notabili profitti. Ma o avvenga, che alcuni rimanessero troppo prevenuti in favore di uno studio sì proprio all' uomo, al quale siccome a centro condur volessero le linee tutte delle umane cognizioni, o che invaniti da qualche scoperta venissero a sconcertare le più sicure nozioni, già da loro stessi prima adottate; o da qual altro si voglia motivo da noi altrove indicato, certa cosa è, che alcuni di loro fecero enorme abuso delle cognizioni dell' umano Meccanismo; mentre tanto ad esso tributarono di non considerarlo già qual parte dell' uomo, ma qual tutto, da cui come da causa efficiente ripeter si debbano i Fenomeni tutti dell' umana economia, e le facoltà stesse, che all' Anima convengono. Ma quanto sconcia, e fuor di ragione sia questa maniera di risguardar l' uomo col porre in non cale la parte più pregievole di Lui, si può agevolmente raccogliere da quanto abbiamo esposto nel precedente Capo, alla cui maggior conferma aggiungiamo il presente; chiamando gli Avversarj alla diligente disamina delle proprie interne facoltà, delle quali dee esser conscio ognuno, tenendo per altro sempre fisso l' occhio al Parallelo co' Bruti.

IV. Seguendo noi per tanto quell' ordine, che tiene la natura nello sviluppamento delle nostre facoltà, si rileverà facilmente da ognuno, che voglia far seria riflessione sopra se medesimo, che la natura incomincia nella nostra infanzia dall' eccitare la facoltà che

ſente, ed immagina, o mercè l' azione degli oggetti eſterni, che feriſcono i ſenſi ( col qual mezzo s' eccitano in noi le ſenſazioni ) o mercè l' immagini, che ſi dipingono nella fantaſia. Queſte vengono poi riſvegliate dalla ricorrenza di altri oggetti a quelle proporzionati, o da ſegni analoghi all' immagini ſteſſe già prima ricevute. Queſte facoltà nel ſenſo, in cui ſono ſtate da noi qui eſpoſte, ſiccome dipendenti dall' eſterne impreſſioni, e ad obbietti corporei limitate non temiamo di accordarle comuni anche ai Bruti, ſiccome dotati degli ſteſſi organi de' ſenſi; e perciò veggono ancor eſſi, odono, guſtano, odorano, e ſentono. Manifeſtano pur eſſi viſibilmente il piacere delle grate ſenſazioni come del guſto ne' cibi a loro convenienti, e moſtrano altresì il dolore nelle ſenſazioni moleſte. Inoltre dall' incontro, o dal ritorno degli ſteſſi ſegni, come di una sferzata, o d' una tal determinata voce, ſi hanno le repetizioni de' medeſimi canti, o de' medeſimi giuochi, o geſti. La fuga dei pericoli altra volta incontrati, i ritorni per le medeſime ſtrade altra volta battute, e mille altre oſſervazioni fatte già, ed eſpoſte da Filoſofi ingenui ſulle operazioni de' Bruti ( e che ſarebbe ſuperfluo di qui riportare trattandoſi di coſa troppo paleſe, e che può agevolmente da chiunque oſſervarſi ) ci perſuadono aver eſſi memoria delle coſe paſſate, e che ritornano in eſſi le medeſime immagini di prima. Dunque è da concederſi anche ai Bruti la facoltà di ſentire, d' immaginare, e la memoria. Se poi vi corra alcuna diſparità, e forſe anche notabile, in queſte ſteſſe facoltà tra l' eſſere dell' Uomo, e quello dei Bruti, è ciò ſu cui verſeremo di propoſito in appreſſo.

V. Intanto ſeguendo noi il metodo già intrapreſo di rimarcare ciò, che v' ha di comune nell' Uomo col Regno animale, oſſerviamo sì nell' Uomo come nei Bruti certe naturali comuni tendenze alla propria conſervazione, e difeſa, ed alla propagazione della ſpecie,

cie,

cie, e alla custodia e difesa dei proprj parti. Queste naturali tendenze erano una volta espresse col nome d'*Istinto*, la qual voce se ad alcuni dispiaccia, siccome usata da' Peripatetici, io risponderò loro, che non disputo del nome, purchè conveniamo nella cosa, cioè che si diano queste naturali tendenze inserite dall' Autor della Natura negl' individui d' ogni specie di Animali per supplire alle necessità, ed all' esigenze della vita, e per la conservazione della specie. In fatti noi veggiamo, che i bambini appena usciti alla luce senza precedente istruzione, della quale non sono suscettibili, ricercano smaniosi le poppe, e sanno spremere il latte loro cibo naturale. I Quadrupedi pure di fresco nati fanno il medesimo; anzi se non è pronto il latte all' uscita, col capo danno di cozzo alla mammella per trarne il proprio alimento. Ma di tal Fenomeno qual altra causa può assegnarsi fuori della comune natural tendenza, o Istinto, che li porta a procurarsi in tal modo il cibo, e non in altra guisa? Per la qual cosa la natural propensione a conservarsi incomincia a manifestarsi dall' appetito di cibarsi; ond' è che il senso in ogni vivente da quel cibo viene stimolato particolarmente, il quale alla propria specie è il più conveniente. La natural tendenza però a conservarsi si rileva vieppiù negl' Animali coll' andar dell' età, specialmente quando cessa loro l' ajuto, e la difesa dei proprj Genitori. Imperciocchè subentra tosto l' Istinto, che li porta a procacciarsi i mezzi più adattati, acciò non manchi giammai loro il nodrimento, ed a fuggire ciò, che nuoce alla loro conservazione: per il che più benefica s' è dimostrata la natura verso molte specie di Bruti nel donar loro sensi più raffinati per supplire al difetto di non poter spiegare le proprie bisogna, ed una fantasia più fervida per apprendere più vivamente l' immagini dei pericoli, e delle insidie di tanti altri animali, che cercano la loro destruzione, onde potersi schermire colla fuga, o col-

colla difesa; e perciò la natura li ha costruiti d'un Meccanismo, e d'armi proporzionate a tal uopo. Così alla timida ed inerme lepre donò la natura asciutte ed agili le gambe per sottrarsi colla fuga alle altrui ricerche. I Carnivori poi, come sono le Tigri, le Pantere, i Leoni, armò la natura di terribili griffe, e di acuti denti per affrontare il nemico, per isbranarlo, e per trarne il proprio cibo. Tal vigore e forza osserviamo nelle gambe de' Cavalli, che col tirar de' calci si difendono bastantemente dall'altrui insidie; e così scorrendo la Storia Naturale, in tutte le specie de' Bruti si rileverà l'opportuna difesa contro gli assalti dei respettivi loro nemici.

A norma poi che va crescendo il Meccanismo di ogni animale, e va accostandosi al suo maggior incremento, senza pure escludere l'uomo, va altresì sviluppandosi la natural inclinazione di propagar la propria specie. Questo appetito particolarmente si manifesta nell'incontro di altro oggetto della stessa specie, il quale rilevasi proporzionato a soddisfare questa natural propensione. Da un tal fonte discende il natural attaccamento alla prole, come prossimamente spettante a se medesimi: cosa che si conosce propria dell'uomo e di ogni genere di Bruti, su' quali possano versare l'osservazioni, e che per analogia deve estendersi a tutte l'altre incognite specie d'Animali. Tanto alle volte si fermenta in essi questo natural attaccamento ai proprj parti, che sovrastando ai teneri figli qualche imminente danno, dimentichi della propria esistenza s'avventano con furore, benchè inferiori assai di forza, contro chi vuol loro rapire, od offendere la prole.

VI. Finora non avranno certamente gli Avversarj ragione alcuna di dolersi di me, mentre non ho dissimulato quanto può contribuire a tessere l'elogio del Regno animale. Anzi di tutte l'esposte operazioni rintracciando il principio movente, benchè io riconosca esse-

essere assai malagevole cosa, e superiore al corto umano intendimento l'assegnare un principio, del quale se ne possa formare un'adeguata idea, pure dall' anzidette proprietà questo mi sembra potersi ragionevolmente argomentare, 1. essere cioè uno scherzo di Fantasia le macchine di Cartesio, immaginate nei Bruti, nè potersi meritare la sua opinione una seria confutazione; poichè sarebbe cosa da muovere le risa il pretendere che una macchina materiale atta sia a ricordarsi, ed a formarsi delle immagini, a sentire i movimenti delle Passioni, come abbiamo rilevato essere capaci i Bruti. 2. racchiudere in se idee incompatibili la sentenza dell' anima materiale dei Bruti insegnata già nel Peripato. Imperciocchè abbiamo per varie vie dimostrato e nell' Opera precedente, e nel Capo II. di questa, che implica contraddizione l' accoppiamento delle facoltà d'un'anima, colle proprietà della materia in una stessa e medesima sostanza. Nè giova già il dire, che il principio movente i Bruti non è l'anima umana. Poichè le sole facoltà esposte, quali sono sensazioni, immaginazioni, memoria, benchè sieno dipendenti dalle impressioni degli oggetti esterni nei sensi, pure si considerano nell' uomo proprie dell' anima, e non del corpo, ancorchè non si riguardi quella loro estensione e attività, della quale discorreremo in appresso. E perchè dunque osservando noi gli effetti delle medesime operazioni nei Bruti, penseremo di rifonderle in un principio materiale? Questo non è ragionar da Filosofo, sapendo qualunque, che non sia digiuno dei sani principj di filosofare, che non è lecito assegnare a' medesimi effetti cause contrarie. Resta dunque, che dalle mentovate operazioni dei Bruti noi dobbiamo argomentare in essi un principio del tutto diverso dalla materia, dipendente per altro in tutte le sue operazioni da oggetti corporei, e a questi soli ristrette, e limitate. Che se mi si ricerchi qual sia l' Essenza di questo immateriale principio, dirò, che siccome

come

come l' Essenze di quelle sostanze medesime, delle quali siamo consci essere noi formati, sono all' umano intendimento impenetrabili, per confessione de' più ingenui, e profondi Filosofi; così non dovrà recare meraviglia alcuna con molto maggior ragione, se io confessi sinceramente d' ignorare l' Essenza di quel principio immateriale, che anima i Bruti. Argomentiamo dagli effetti l' esposte operazioni nei Bruti, siccome nell' Uomo, il quale inoltre è di esse avvertito per intimo senso. Dagli effetti pure dedurremo altre più sublimi facoltà nell' Uomo, delle quali non ci è lecito ravvisare segno alcuno nei Bruti; e non scorgendo segno alcuno di simili effetti, non è da Filosofo il supporre le cause; mentre abbiamo premesso, che dagli effetti palesi si hanno da dedurre l' occulte cagioni, di cui si va in traccia.

VII. Ne mi si dica già da Materialisti, che vi correrà quella sola piccola differenza tra l' Essere dell' Uomo, e quello dei Bruti, quale dagli studiosi della Natura si rimarca in ogni passaggio di una specie all' altra dei varj generi degli Esseri organizzati (*a*). Poichè il diligente ed acuto osservatore Sig. Buffon (nel To-

(a) Non voglio passar sotto silenzio quel meraviglioso, che sogliono ammirare alcuni Osservarori della Natura in quella catena di Esseri da loro concepita. La Natura (dicono essi all' incirca) è un complesso di Esseri, i quali, come anelli di una sola catena si legano insieme con certe intime relazioni, analogie, corrispondenze, e proprietà che insieme considerate formano quell' Unità sorprendente, la quale vieppiù si rende palese in ragione delle maggiori scoperte di assomiglianza, e di analogia tra gli Esseri, delle quali è stato fecondissimo il corrente Secolo. Si osservino quei soli anelli della catena, che uniscono gli Esseri del Regno animale, e che connettono questo col Regno vegetabile (compresi entrambi nel solo genere degl' Esseri organizzati dalli recenti Osservatori della Natura). Quegli stessi animali, che sembrano all' occhio nostro li più spregievoli, ed isolati, occupano nel Regno animale un posto onorevole, racchiudendo in se de' caratteri comuni alla specie, che li segue immediatamen-

Tomo IV. della sua Storia Naturale, trattando dei Metodi a pag. 142. e seguenti ) osserva che la distribuzione dei viventi in Classi, generi, e specie fatta da Naturalisti non è già un' opera della Natura, ma è un prodotto dell' umano intelletto, il quale perciò va soggetto a cambiamenti e ad errori, siccome ne rileva nella distribuzione fatta da Aristotele, dal Rai, dal Klein, e dal Linneo, e ch' è una vera illusione l' immaginarsi che tale ordine così cangiato secon-

tamente, ed insieme delle minute qualità speciali proporzionate alla sfera della propria attività per distinguersi da ogni altra. Si scorrano le vastissime serie degli Esseri animati, per quanto sembrino essi di una natura discorde, si troverà, che tutti sono in una reciproca dipendenza, e armonia; e le loro differenze sono altrettanti passi, che fa la Natura, la cui marcia è guidata sempre dal Geometra Eterno. Per quanto sia grande la diversità, che passa tra l' Ostrica, e l' Elefante, un lungo seguito di altre nature intermedie mette l' una, e l' altro in uno stretto rapporto. Che se riflettiamo alla stretta unione che corre tra il Regno vegetabile, ed animale, sappiamo, che le Piante avvegnachè per la loro organizzazione, e per il grado di vita sembrino a prima vista tanto lontane dagli Animali, s' avvicinano però a questi per un buon numero di analogie: e qualunque vacuo ed ogni linea di separazione che vi potesse restare tra gli Esseri animali, e vegetanti, si è venuto a riempire da un terzo ordine di nature anomale, cioè dai Zoofiti, i quali accoppiando delle proprietà del vegetabile, e dell' animale, uniscono tutte le nature organiche in un solo Regno. Noi presentemente non possiamo vedere, che alcuni frammenti di tutte l' affinità, le gradazioni, i passaggj che mettono in armonia questo gran Regno. Quei vincoli di affinità, per cui si legano gradatamente insieme li suoi abitatori, s' assomigliano da Bradley, e da Bonnet ad una scala, dal Donati ad una rete, e da Pallas ad un albero. Tutti gli sforzi però de' due sovraccitati sommi uomini Bradley, e Bonnet sono ben lontani dal darci una compita scala della Natura, avendo essi spesso sostituite delle gradazioni arbitrarie alle reali tuttavia sconosciute. Gli studj della Storia Naturale sono ancora mancanti troppo di fatti, e di osservazioni su la struttura, e proprietà di un gran numero di viventi, per poter conoscere tutto il loro insieme; questa non può essere, che l' Opera de' secoli avvenire.

condo la varietà dei Sistemi sia Opera della Natura; poichè questa continuando la sua marcia non altro ci offre, se non che la quotidiana produzione d'individui. Che se anche riconoscere vogliamo alcune certe gradazioni tra il Regno vegetabile ed animale, e nel Regno stesso animale ( del che non moviamo alcuna lite ) questa gradazione però ( continua lo stesso Buffon ) rimarrebbe estinta nel passaggio all' Essere dell' Uomo: il che si studieremo di far vedere di proposito colla fedele esposizione di quelle differenze, che dagli effetti si dedurranno relativamente a quelle stesse facoltà riconosciute già da noi all' Uomo comuni ed ai Bruti, e poi nel Capo seguente coll'ordinata serie delle facoltà proprie dell' Anima umana: seguendo poi le traccie segnate ci verrà il destro di ampliare e d' illustrare l' origine di varie arti, e scienze assegnata già in parte dal Sig. d' Alembert.

VIII. E per non dipartirmi da quel ordine naturale, ch' esperimentiamo in noi medesimi nella serie delle nostre operazioni, possiamo facilmente osservare, che quando lo spirito nostro è arricchito d' idee ricevute dagli oggetti esterni col mezzo de' sensi, e quando la fantasia è pregna d' immagini eccitate pure dagli oggetti, che ci circondano, la mente nostra incomincia ad essere *attiva*, cioè madre feconda di terze idee, o nuovi risultati, che sono bensì relativi ad oggetti esterni, ma che da questi non sono giammai passati al senso, o alla fantasia. Da questo fonte si dee ripetere l'origine dell'arti meccaniche, le quali sono un prodotto della mente nostra mediante le sensazioni, e le immagini già ricevute. Le comuni, e le parziali necessità, i bisogni della vita, il comun genio di minorar la fatica, di procurarsi le comodità, ed il diletto hanno eccitati gli uomini a riflettere su i varj mezzi per ottenere fini sì naturali all' umanità. Dal che s'è spesso esercitata la loro fantasia, si sono risvegliate le immagini già ricevute; s'è appli-

applicata maggior attenzione a quelle, che avevano maggior analogia con i bisogni della vita, o col desiderio d'una maggior comodità, o coll'oggetto d'accrescer il piacere. Dal confronto di queste due idee, cioè dell'immagine già ferma nella fantasia, e d' una determinata necessità della vita, e dall'intenderne l'intrinseca relazione si sono ritrovate le terze idee, cioè i primi esperimenti, o li primi principj d'un'arte; coll'ajuto dei quali gli uomini hanno vieppiù migliorata coll'andar dell' età mediante l'istesso metodo tenuto, e mercè i nuovi esperimenti, e precetti, i quali fornendo poi i posteri di migliori mezzi per esercitare la riflessione danno fondamento altresì di sperare maggiori progressi, a' quali certamente nessun Ercole ancora pose i confini. In fatti se si ha da attendere, o sperare il futuro sul fondamento del passato e presente, sappiamo che l'umana industria ha saputo ritrovare tante maniere nell'esercizio d'ogni arte, che reca meraviglia il solo trattenersi a considerare le varie invenzioni, colle quali l' Uomo è giunto a fare uso d'ogni genere di viventi per satollare l'appetito di cibarsi. Egli coll'agricoltura è pervenuto ad arricchirsi di biade, le quali modificate da altre invenzioni costituiscono il necessario sostentamento d' una gran parte dell'umanità. Colla caccia poi signoreggia l'Uomo su ogni genere di Volatili, e di Quadrupedi; e coll'arte e coll' ingegno giunse sino ad impadronirsi, e domare gli Animali più fieri, i quali di gran lunga superano l' Uomo di mole, e di forza. Con varie specie pure di reti, ed altri artifizj non si rende egli Padrone anco de' Pesci? In somma egli ha saputo imbandirsi una mensa sì lauta, quanta ne offre la Natura nei moltiplici suoi doni, ed ha saputo poi tali doni in tante nuove guise modificare, quante formano le vivande delle persone colte d'ogni nazione.

IX. Esaminiamo ora un poco da qual fonte ripetersi debbano le invenzioni, e progressi di queste Arti.

ti. Non altra cagione potrebbe eſſer aſſegnata dai Materialiſti fuori che un principio Meccanico, e una natural propenſione ed impulſo chiamato *Iſtinto*, o finalmente da' ſaggi Filoſofi un principio attivo, e d'invenzione. Ma la prima non ſi porrà mai in campo da Uomo che ragiona, poichè il principio Meccanico opera ſempre neceſſariamente, e poſta una tal cauſa dee ſempre ſeguire un medeſimo effetto, nè potrà mai avvenire la coſa altrimenti; ma varj ſono i metodi, varj i mezzi, che l'Uomo adopera nell'eſercizio delle arti meccaniche, e diverſi ſpeſſe fiate ſecondo la diverſità delle Nazioni. Dunque in un principio Meccanico non potrà mai rifonderſi la cagione dell'invenzioni, e dei progreſſi dell'Arti meccaniche. Ma nemmeno l'*Iſtinto* ſarà una ragione ſufficiente, onde poter intenderſi i varj prodotti dell'Arti, e invenzioni; poichè l'impulſo, o la propenſion naturale chiamata *Iſtinto* tende ſempre ad una determinata azione, o ad un tal determinato metodo. E appunto perchè neſſuna ſpecie di Animali ſi diparte mai dalla propria maniera di operare, nè altera, nè migliora mai le ſue fatture, perciò è ragionevole il credere, che dal ſolo iſtinto vengano guidati nelle loro operazioni gli Animali tutti. In fatti quegli ſteſſi, de' quali tanto ſi eſaltano i pregi, come ſono i Ragni per le Spirali, che tendono, e le Api per gli Eſagoni, che formano colla cera, che raccolgono dalla rugiada nei fiori, e le Formiche per il copioſo raccolto che fanno ( delle quali coſe diſcorreremo a lungo nello ſciogliere l'ultima obbiezione del Capo VI. ) in tanti ſecoli non ſi ſono mai dipartiti dal loro coſtume, il che è manifeſto dal riſcontro degli Antichi, e Moderni Scrittori di Storia Naturale; dai quali altresì ſi rileva, che ogni altra ſpecie di Bruti ha ſempre tenuta la ſua propria maniera sì nel procurarſi il cibo, come nelle loro difeſe. Così i Cornuti, i quali per proprio loro cibo non abbiſognano degli altri Animali, cibandoſi

dei

dei frutti della terra, sentono la lora difesa nelle Corna, e perciò danno di cozzo, allorchè sono assaltati. I Lupi poi, le Tigri, i Leoni, e gli altri Carnivori, condotti da un istinto irrequieto e sdegnoso, e animati dal natural loro vigore s' avventano contro gli altri Animali, gli squarciano e li divorano. In somma ogni specie di Bruti è portata dal proprio impulso inserito loro dall' Autor della Natura a conservar se medesimi con tali determinati mezzi, e non altrimenti; nè in tanti secoli si è mai accresciuta la loro arte, nè ritrovate nuove maniere per ischermirsi dagl' altrui assalti. L' Uomo all' opposto quanti modi di difendere se stesso non ha egli rinvenuto? Non contento di quella natural forza che sente in se medesimo, si è servito primieramente dei bastoni, e dei sassi, ed ha introdotto l' arte di lanciarli, e di aggiungere forza col mezzo della Fionda, com' è noto dal celebre fatto di Davidde. Poscia estratto il ferro dalle viscere della terra seppe lavorarlo in modo da formare armi di difesa, e di offesa coll' inventare gli Elmi, gli Scudi, i Dardi, le Spade, e tante altre specie d' armi. Nè pago ancora di tanti modi da garantire se medesimo giunse fino ad inventare la polvere accensibile, la quale diede poi motivo all' introduzione degli Schioppi, delle Bombarde, de' Cannoni, ec. In somma e sassi, e legni, e ferro, e nitro, zolfo, carbone ha saputo l' Uomo porre in opera per ritrovar sempre nuovi, e più vigorosi modi da signoreggiare su ogni sorta d' Animali, e per difendersi dall' oppressione de' suoi simili. Ma questi incontrastabili fatti dimostrano a chiunque non abbia rinunziato all' intimo buon senso ed alla ragione, dimostrano dico, nell' Uomo un principio attivo insieme e d' invenzione a differenza dei Bruti per cui ha, per così dire, migliorato il proprio istinto, e le naturali inclinazioni di conservarsi, e di difendersi. E' egli questo un piccolo gradino di differenza tra l' essere dell' Uo-

mo e quello dei Bruti in quelle cose stesse, che dipendono dai sensi e dalla fantasia?

X. Eppure se rivogliamo il pensiere all'origine, ed ai progressi delle Belle Arti si rimarcherà vieppiù l'attività, e fecondità della fantasia dell'Uomo a differenza dei Bruti, e le di Lei produzioni scuopriranno inoltre altra più nobile facoltà nell'Uomo. Incominciando per tanto dal rintracciare l'origine dell'Architettura ci sembra ragionevole il credere che la comune necessità di difendersi dalla inclemenza delle stagioni, e dalle meteori del Cielo abbia prima prodotto nell'Uomo il pensiero di costruirsi delle Capanne; ma siccome queste si sono conosciute insufficienti ai bisogni, e al comodo della vita, così a poco a poco si è accresciuta e migliorata la loro costruzione, e giunsero fino gli Uomini a formare delle Case imperfette. Si estese quindi il pensiero alle regole, ed ai precetti di formare una fabbrica ordinata, le quali tanto crebbero colle nuove riflessioni da poter formare un regolato studio di Arte Liberale, che si chiama Architettura. Nè mi si oppongano ora gli esempj di alcuni Animali, mentre verso alla fine del Capo ogni cosa proposta sarà esaminata in relazione ai Bruti. Continuando noi per ora l'intrapresa carriera, e ricercando l'origine della Scultura, e Pittura, non è lungi dal vero il pensare, che il genio di eternare per quanto è possibile a umana podestà la memoria di un Eroe, di un Padre benefico, di un amico dell'umanità, e il desiderio di render palesi anche ai più tardi Nipoti le memorande gesta di Uomini valorosi, e molto più il fanatismo degl'Idolatri per le menzognere loro Divinità abbiano scossa ed agitata la fantasia degli uomini a ricercar maniere di render presente a se stessi, quando volessero, ed alla posterità la memoria di ciò che tanto loro stava a cuore. L'attaccamento perciò ad oggetti sì interessanti per loro, e la voglia più volte insorta e resa vieppiù accesa di voler perpetuarne l'

idea

idea diedero origine all'invenzione del disegno primieramente, poi della Scultura e Pittura (a); coi quali mezzi tributarono essi alle profane Divinità e ad altri oggetti da loro apprezzati la verace loro stima, e soddisfarono insieme l' insaziabile sete di tramandarne la memoria alle più rimote età. E' vero, che queste arti incominciarono assai imperfette, ma fecero poi tali progressi, che alcuni de' suoi prodotti giunsero quasi a gareggiare colle opere della Natura. Nessun segno però di queste due arti, e molto meno degli effetti, che generano negli Spettatori, si è mai osservato nei Bruti, i quali anzi si manifestano sì indifferenti allo spettacolo d'una distinta Galleria, o d'una scelta raccolta di Statue, e bassi rilievi, come se si trovassero in una stanza del tutto spoglia di sì nobili corredi.

XI. Dalla fantasia pure dell' Uomo trae la sua prossima origine la Mittologia, poichè degli fatti Storici conosciuti col mezzo dei sensi la fantasia formando l'immagini, e spesso richiamandole, e paragonandole insieme si sono espresse da questa altre nuove immagini rivestite cioè di nuove divise, e abbellite di nuovi colori. Queste stesse immagini significate ad altri diedero occasione di aggiungervi decoro e splendore, ed accoppiarne di nuove, e con ciò giunsero gli Uomini a formare un corpo ordinato di Mittologia. Ma di tal attività di fantasia, la qual giugne fino ad essere

(a) Nell' Accademia Reale dell' Iscrizioni, e delle Belle Lettere il Sig. Abate Fraguier nell'anno 1709. ha letta una sua Dissertazione sull'antichità della Pittura, la quale è citata con molta lode da Madama Dacier nelle sue annotazioni sopra il terzo Libro dell' Iliade d'Omero. Egli si restringe in questa a far vedere sull'appoggio dei testi d' Omero, che non solo l'intaglio e la Scultura (del che nessuno Storico dubita) ma che la Pittura eziandio era in uso a' tempi d'Omero. Egli non ignora per altro quanti lumi maggiori, e più rimoti ritrar si possano dai Libri Sagri, e quanta oscurità rimanga ancora sull' Epoca dell' origine di queste medesime Arti.

fere creatrice d'idee nuove, quando mai si è scoperto indizio alcuno nei Bruti?

Dal natural sentimento poi di armonia sì dee ripetere l'origine della Musica. Siamo sì naturalmente disposti all'armonia, che indipendentemente da ogni instituzione si suscitano in noi i tali sentimenti da tali determinati suoni. Quanto meglio riuscirebbero i Professori di tal arte, se possedessero pria la Filosofia del cuor umano, per poter applicare le regole della Musica opportunamente, poichè la misura de' suoni ha il suo fondamento nella Natura, e perciò dee esser proporzionata la Musica ai sentimenti che uno vuole suscitare negli Uditori (*a*).

Che se poi al canto, o al suono si accoppj il metro della Poesia, allora molto più agevole è il modo di guadagnare il cuore; poichè essendo l'Uomo naturalmente portato al numero, ed al metro, e prestandosi dalla Poesia varj colori, (quasi alla stessa maniera, come suol produrli la luce nei corpi) e una cert'aria di novità alle comuni cose per l'uso, e la familiarità scolorite, e rese languide vengono scossi gli uomini dallo stato d'indifferenza, che li rendea inerti, e mercè l'immagini impresse dal Poeta nella loro fantasia non solo si risvegliano in essi le passioni, ma vengono altresì eccitati felicemente ad azioni gene-

(a) Si vuole esprimere un argomento lugubre, ed eccitare la tristezza, le note lunghe, e una lenta armonia saranno i mezzi, i quali modificati da un perito nell'arte otterranno il fine proposto. Così la vivezza, e la varietà nella Musica muovono l'allegrezza e il diletto insieme, e fanno dimenticare le serie cure. Di questa abbisogna di più, chi più è applicato a' serj, ed importanti affari e studj. Tanta è l'influenza della Musica sul cuore umano, che la Medicina ha saputo farne un utile uso specialmente per i mali di fantasia, qualor produssero eziandio delle malattie reali nel fisico. Alcune di queste furono ostinate ad ogni altro rimedio, e cedettero solo alla Musica, forse per la ragione che scuotendo questa la Macchina, e insinuandosi nel cuore prestò altro tuono, e moto agli umori, e li distolse da quell'abitudine, ch'era la molesta cagione della malattia.

generose. Nè di minor forza è la Poesia, allorchè inspirar si voglia l'orrore al vizio. La Pittura di un uomo vizioso continuata specialmente nei tristi effetti, che sogliono seguire inspira tal avversione, ed abbominazione al vizio, che se l' immagine venga corredata da una rappresentazione in iscena, nè si temperi la vivacità dell' espressione colle regole assegnate da Aristotele nella Poetica, si può facilmente eccedere nella troppo gagliarda impressione, e giugnere fino al difetto notato dal medesimo Aristotele nella rappresentanza dell' Eumenidi d' Eschilo, cioè di far provare terribili ambascie ai cuori assai sensibili.

XII. L'influenza della Musica, e della Poesia sul cuore umano era talmente conosciuta nell' antica Grecia, che il canto e il metro erano come il veicolo per istruire i Popoli nella Religione, nella Morale, nella Legislazione. Sappiamo, che il culto prestato agli Dei era accompagnato dal canto e da' versi; gli Oracoli e le risposte delle menzognere loro Divinità erano per via di versi significate da' Sacerdoti. Le leggi pure, e la Politica nei primi tempi della Grecia erano distese in metro. Le maggiori cure poi nell' istruire la colta gioventù erano da' Greci impiegate nell' insegnar loro la Musica e la Poesia, le quali in tanta riputazione erano tenute, che si recava a vergogna l' ignoranza delle medesime: ed era ben ragionevole l' insinuare, e coltivare un tal sentimento di estimazione per queste facoltà, essendo che gli oggetti più importanti, quali sono Religione, Legislazione e Costumi, erano col canto o col metro o con entrambi significate ed espresse. Ma l' introduzione stessa della Poesia, i metri diversi, i precetti, e le regole assegnate, e molto più l' arte di usarle opportunamente, e quella d' inclinare il cuor umano verso un oggetto astratto qual è la virtù ed il vizio, come spiegare si possono senza la facoltà ragionatrice, e insieme attiva? Questa è quella, che nell' origine, e nei progressi del-

si delle Belle Arti esposte si scuopre nell' Uomo a differenza dei Bruti, della quale si scorgeranno privi, allorchè si rifletterà su que' certi segni che ci somministrano alcune loro fatture. Intanto per far vieppiù rilevare quanto scomparisca agl' occhi della ragione il parallelo ingiustamente introdotto dai Materialisti tra l' Essere dell' Uomo, e quello dei Bruti, basta trattenersi nella considerazione dell' uso fatto dall' Uomo e della voce, e del gesto, e delle passioni, e delle parole, e della facoltà ragionatrice per trarre al proprio sentimento gli altri Uomini. Già se non vi fosse l' arte, per cui potessero convenire gli Uomini nei pensamenti, un' ordinata società non potrebbe sussistere. Ora l' Uomo ha ritrovato l' arte, e vi ha assegnati precetti relativi all' uso della voce, del gesto, delle passioni, delle parole, e del modo di ragionare, per cui in molte circostanze si può far Padrone dell' altrui cuore: e questa si chiama l' Arte Oratoria (*a*).

XIII.

(a) Scorriamo almen di passaggio i precetti, ed i caratteri di essa per far rimarcare l' estensione di quello spirito d' invenzione e di ragionare proprio soltanto dell' Uomo. L' oratoria pertanto partecipa della Musica almen nella Magia dei suoni. Un argomento lugubre ricerca un tuono di voce, e un' inflessione diversa da un argomento di comun letizia. Un' invettiva fatta dall' Oratore contro un reo dee essere accesa, e piena di sentimento, e perciò dee esser sostenuta da una voce franca, libera, risoluta. Un' orazione, che chiegga pietà, dee essere espressa con voce fiocca e flebile. In fine ogni specie di argomento esige quasi di proprio diritto il tal determinato suono; nel che per altro è riposto un solo carattere dell' Arte Oratoria; poichè oltre ciò si richiede un gesto, e un' azione proporzionata all' argomento. Ma sopra ogn' altra cosa è da rimarcarsi la composizione, ch' è come il principal costitutivo e il nerbo dell' eloquenza. Questa non solo consiste nell' aggiustatezza, ed ordine dell' idee, ma eziandio nella proprietà dell' esposizione, e nel decoro, che si ha da aggiungere col mezzo d' immagini e figure, e nello spandervi in fine quella luce che attragga l' occhio dell' intelletto di chi ascolta, al che contribuisce molto anco la nitidezza dello stile. Il fine poi dell' Oratore ha da essere di persuadere e muovere il cuore

XIII. Rivolgendo noi ora il pensiero ai Bruti, e rintracciando cosa vi sia tra loro e noi di comune relativamente alle accennate Belle Arti, ci si oppone l'abilità di alcuni Scimiotti nel formare delle case per proprio ricovero, come riferisce qualche Viaggiatore. Ma osservo in primo luogo, che i Materialisti esigono da noi le dimostrazioni a rigore in favor delle verità, e danno un'aperta mentita allorchè facciamo uso de' fatti, ancorchè appoggiati alle buone regole di Critica, qualor riesca loro di formare un sofisma in contrario. E in favor poi del loro Materialismo, e per degradar l'Uomo da quella dignità, che gode sopra il regno animale, è più che sufficiente ogni Storiella, che si legga nei Viaggiatori, dei quali pure sappiamo quante ne contino Storie atte a trattenere i fanciulli, o le vecchierelle, non mai un Filosofo. Quali esami richiedansi, e quali regole di Critica deb-



re degli Uditori, e inclinarlo coll'arte in proprio favore. Il primo fine si ottieue col mezzo di buone ragioni disposte in guisa che vagliano a persuadere l'intelletto di chi ha l'uso di ragionare. Ma siccome l'uso di ben ragionare, e di penetrare la vera ragione atta a persuadere non si estende certamente alla maggior parte degli uomini, così con maggior profitto dovrà l'Oratore calcare le traccie segnate dall'altrui valore, quali sono di studiare il cuore umano, e ricercare le vie di risvegliare negli Uditori quella passione, di cui abbisogna l'Oratore. Il mezzo più valevole per guadagnare il cuore sarà di parlar più presto alla fantasia, che all'intelletto. Quella è sempre desta, ed è comune al dotto e all'idiota. Ond'è, che l'uso degli esempj, e delle Parabole ch' eccitano la sorpresa, e l'incantesimo nella fantasia saranno di ajuto non leggiero per ottenere un pronto effetto d'inclinare il cuore degli Uditori verso l'oggetto che l'Orator si propone. Ma siccome coll'andar del tempo l'immagini languiscono nella fantasia, e poi svaniscono, così scemano e poi perdono intieramente la loro forza per muovere il cuore in avvenire; e perciò se il fine dell'Oratore si è di ottenere un effetto permanente, qual sarebbe l'esercizio di qualche virtù sociale, e la fuga del vizio, dee allora fortificare assai più l'intelletto degli Ascoltanti con ragioni proporzionate alla loro intelligenza, piuttosto che parlare alla sola fantasia.

bano porsi in opera per poter far uso con diritto delle notizie di questo, o quel Viaggiatore lo abbiamo fatto vedere nel Capo IV. delle *Verità di Teologia Naturale*. Di queste leggi di Critica per altro non si fanno carico quelli, che si approfittano di tal narrazione per pareggiar l' Uomo ai Bruti. Nulladimeno siamo cortesi coi nostri Avversarj, ( benchè Eglino assai scortesi si manifestino verso di noi ) e accordiamo a que' Scimiotti non so qual abilità di formar delle abitazioni per loro difesa. Ma finora io non rimarco maggior perizia di quella che ha ogni specie di animali nel formare i loro nidi. In fatti queste sono formate sugli alberi per relazione degli stessi Viaggiatori. Ma ciò ch' è più da ricercarsi si è la struttura delle medesime abitazioni per poter con qualche giustizia dedurre la parità di artifizio tra l' Uomo, e il Bruto. Si tratta perciò di ricercare qual ordine apparisca in queste loro abitazioni. Si tratta della corrispondenza della fabbrica coll' idee di Architettura. Si tratta di sapere quali sieno i loro principj, quali i progressi della loro arte. Qual perfezione abbiano aggiunto colla successione de' secoli alla material loro fattura, come ha fatto l' Uomo in questa, e nell' altre arti. Ma a queste ricerche non si soddisferà giammai; mentre ogni specie di Bruti non sa discostarsi dalla comun maniera di formar i suoi nidi, e le sue tane; e questa incapacità appunto di migliorare le loro fatture manifesta la loro irrazionalità, e il solo istinto, da cui vengono mossi; quando all' opposto la capacità d' inventare nuove arti, e di migliorarle in tante maniere manifesta nell' Uomo e la natural facoltà di riflettere e di ragionare. Dei Castori si discorrerà a lungo nel Capo VI.

XIV. Passiamo ora a ricercare, se il sentimento d' armonia possa attribuirsi almeno a qualche specie di animali. Io sento ( dice taluno ) i Canarj, gli Uscignuoli, ed altre specie d' uccelli, i quali hanno la loro

ro cantilena, e con un po' di magiſtero ſi aſſuefanno a un canto regolato. A me ſembra per altro che tanto provi il ſentimento di armonia il gracchiare delle Cornacchie, e de' Corvi, quanto la cantilena degli Uſcignuoli, e de' Canarj. Ogni ſpecie di uccelli ha la ſua maniera di cinguettare; chi più aſpra, chi più dolce, chi più forte, chi più lene, ſecondo la diverſa diſpoſizione delle parti organiche. Ma sì avverta però, che ogni ſpecie di uccelli ritiene le ſue proprie cantilene; che il loro canto non è ordinato; e che manca ad eſſi lo ſpirito d' invenzione. Che ſe con qualche induſtria degli uomini ſi addeſtrano i Canarj, e qualche altro uccello a qualche regolato canto, queſta è una materiale aſſuefazione, la quale ſi riduce ad aſſai poco, ed è ſempre riſtretta alla tal determinata canzone, e non più; nè è ſempre coſtante, cambiandoſi d' improvviſo da eſſi alle volte e note, e tuono, frapponendo cioè un canto diſordinato ad una ordinata Canzone; e perciò lo ſpirito di armonia non ſi potrà giammai in eſſi rilevare, molto meno poi ſe ſi conſideri queſta come una ſcienza, che procede con regole, e con principj, i quali non è finora riuſcito ad alcuno di poter ad eſſi inſinuare, nè di rilevare nel loro proprio ſtato naturale. Un ſimil tenore di riſpoſta dovrà tenerſi in riguardo ad altri eſempj, che ſi producono dai Materialiſti, ſu i quali verſeremo più diffuſamente nel Capo VI.

Rapporto poi all' altre arti liberali ſarebbe coſa atta a muovere le riſa il pretendere di ſcuoprire in loro ſegno alcuno di Pittura, di Scultura, di Eloquenza, di Poeſia: dirò anzi che non è ſperabile, ſebbene con lunghe iſtruzioni, di far loro formare una menoma idea o di ottenere da loro un piccolo ſaggio di alcuna di queſte arti, e nemmeno di quella, che ſarebbe meno diſtante dalla portata di alcune ſpecie di Scimiotti, qual è la Pittura. Si prenda per tanto dai noſtri Avverſarj la più vivace Scimia, la qual dimo-

ſtri la maggior abilità per le azioni eſteriori, oppure uno di que' Scimotti chiamati Pongo, ed Enjokos ritrovati nelle foreſte di Mayomba del Regno di Loango, i quali nella eſterior forma molto ſi accoſtano all' Uomo, e di lui ſono più groſſi ed alti; o finalmente uno di quelli Orang-Otang, che trovanſi nel Congo, e che vengono conſiderati da alcuni, come l'anello che viene ad unire la catena del Regno animale coll' Uomo. S'inſegni pure a queſti la Pittura, e ſi replichino le iſtruzioni e colla voce e coll' eſempio. Si giugnerà bensì a far loro prendere il pennello, a tirar dei ſegni diſordinati, ma a formare una ſola copia di Pittura, e molto meno una Pittura d' invenzione, non ſi otterrà giammai: poichè a ciò ſi ricerca l' aſſociazione d' idea ſpirituale, formata cioè dalla ſteſſa anima, ed eſpreſſa nella fantaſia prima di dipingerla nel quadro; della qual coſa non hanno dato giammai i Bruti ſegno veruno, ſiccome procede nell' Uomo una tal eſpreſſione d' immagine da un interno attivo principio, del qual abbiamo di ſopra provato eſſere privi i Bruti: e non ſcorgendo in eſſi ſegno alcuno di tal facoltà, non è da Filoſofo l' introdurla.

XV. Circa poi l' uſo della ſavella, che ci oppongono alcuni, è vano il cercare nella maggior parte degli animali l' uſo di parole articolate. Urli, o cantilene all' incirca le medeſime in ogni individuo di ciaſcheduna ſpecie, o d' altra ſimile ſono le ſole coſe che rilevar ſi poſſono relativamente all' uſo della favella. Che ſe alcune ſpecie di animali, come ſono i Papagalli e le Gaze giungono a pronunziare alcune parole diſtintamente, queſt' è effetto di una material aſſuefazione, e frutto dell' induſtria dell' Uomo. Ma queſti animali vi aſſociano perciò le idee, che corriſpondano alle tali voci, come fa l' Uomo? Queſto io lo nego aſſolutamente; poichè di ciò non abbiamo ſegno veruno, anzi i ſegni, che ſi poſſono rilevare, indica-

dicano tutto il contrario. In fatti il più delle volte le pronunziano fuori di proposito; e se alle volte escano le parole opportunamente, ciò è in forza della repetizione di qualche segno sensibile, con cui è stata accompagnata l' istruzione, o è un mero accidente. In somma dai Bruti non possono esigersi che pure azioni materiali; e i mezzi per ottenerle sono forza, bastone, o carezze, e cibo adattato al loro palato; nè le facoltà, che abbiamo rilevate nell' Uomo nell' esercizio delle comuni facoltà di sentire e d' immaginare, e delle comuni inclinazioni per la propria conservazione e difesa possono mai a diritto applicarsi ai Bruti.

XVI. Resta solo di dire qualche cosa sulla facoltà di ricordarsi. Ma oltrechè quella de' Bruti è limitata a sole cose sensibili, ed è assai corta e ristretta, nè mai paragonabile colla diversità e moltiplicità di oggetti che abbraccia la memoria dell' Uomo, nè colla di lei estensione, si rileva in oltre nell' Uomo uno special carattere, qual è di comandare, quando vuole, alla sua memoria per richiamare tutte quell' idee, che sono analoghe all' oggetto, ch' egli si propone; quando all' opposto quella de' Bruti è sempre dipendente da soli segni sensibili.

XVII. Per compimento di questo capo aggiungiamo un' altra osservazione dedotta dalla Storia della decadenza e risorgimento delle Scienze e delle belle Arti, e da questa risulterà un altro carattere di discrepanza, che si rinviene tra il principio immateriale de' Brúti, e quello che anima l' Uomo. Sappiamo dalla Storia, quanto queste fiorissero presso i Greci, ed i Romani. Ma dall' invasione de' Goti, Vandali, e Longobardi non solo perdettero esse il loro natio splendore, ma anzi dominò talmente la massima ignoranza, che questa era considerata qual necessaria condizione per poter regnare. Ond' è, che i Goti costrinsero Amalasunta Madre di Atalarico ad abbandonare l' educazione colta, ch' ella facea dare a questo suo

Fi-

Figlio, che avea ad essere il Re d'Italia, e l' obbligarono a cacciare gli ottimi Precettori assegnati, per il motivo che le scienze infievoliscono il coraggio, e smorzano lo spirito guerriero. Prevalse talmente il pregiudizio dell'ignoranza nelle scienze, e nell'Arti liberali dall' invasione de' Barbari, che bandite, e proscritte dalla prevalente opinione del secolo, e de' Potenti, si erano fuggiasche ritirate ne' Chiostri per loro asilo. Dal che avvenne, che per provvedere alla salute degli uomini, e per l' assicurazione dei contratti, e per comporre le liti, che insorgevano, gli Uomini si trovassero in necessità di ricorrere, e prevalersi di quei pochi, presso i quali erano le cognizioni, ed il sapere; e perciò nei Secoli X, XI, XII. specialmente, nei quali l' ignoranza si era vieppiù resa universale, i bisogni della vita, e della società obbligarono gli Uomini a servirsi dell'opera de' Monaci, o come Notaj, o come Causidici, e fino come Medici, e Chirurgi, come si rileva e dalla Storia, e molto più da incontrastabili monumenti, che si conservano ancor negli Archivj di alcuni Monisterj, ed anche da alcune antiche Pitture, e perciò i bisogni stessi della società impedivano, che il sapere di quei pochi si distendesse a coltivare le belle Arti, e gli studj di genio; per la qual cosa cadettero queste in una ignominiosa dimenticanza. Dunque la coltura delle scienze, e belle arti, le quali hanno fiorito presso i Greci, ed i Romani non procedeva da naturale istinto; mentre questo si conserva sempre alla stessa maniera nei Bruti, nè cessa di essere per serie di Generazioni. Essendo perciò cessata la coltura di queste nei secoli d' ignoranza, dunque non da istinto, ma da elezione, e da uno spirito d' invenzione procedettero queste nella loro origine, e progressi.

Stanco poi lo spirito umano di camminare tra le fitte tenebre d' una obbrobriosa cecità, si scosse finalmente e ritornò il gusto delle belle Arti, e lo spirito d' in-

d' invenzione, mercè certe anime grandi nate per felicitare l' Uomo. Sanno queste penetrare nello spirito de' pregiudizj, e vedere le loro funeste conseguenze. Quindi rimirando i vantaggi delle lettere si proposero di formarne il sentiero, sul quale camminare, e avvanzar si potessero i posteri. Si distinse il Dante tra questi, e poi nel XIV. Secolo (per nominarne alcuno) il celebre Francesco Petrarca, giudicato a tutta ragione il ristoratore della Lingua Latina, e delle belle Lettere in Italia, e introduttore del buon gusto nella Poesia. L' Architettura pure, e l' altre Arti liberali vestirono altra forma. Dunque l' Anima dell' Uomo a differenza di quella de' Bruti non cammina sempre sulle stesse traccie; ma ha l' arbitrio di cessare dall' intrapreso metodo per alcune generazioni, e di riprenderlo di nuovo; ha la facoltà di battere nuove strade sulle stesse Arti liberali, d' introdurre nuovo gusto, di abbellire con nuovi manti, e con nuovo decoro i prodotti dell' Arti medesime; le quali cose mostrano nell' Uomo la facoltà di riflettere, di ragionare, e di eleggere; e la diversità insieme che passa tra il circoscritto e necessario operare dei Bruti, e il libero operare dell' Uomo. Ora tutte queste facoltà dell' Uomo dedotte dalle sole osservazioni sull' origine e progressi delle Arti meccaniche e liberali (le quali tengono luogo di fatto, su cui si fonda il nostro ragionare) queste facoltà, dico, prese insieme non mostrano forse una notabile differenza tra il principio immateriale che anima l' Uomo, e quello dei Bruti nell' esercizio, e nei prodotti delle stesse comuni proprietà ed inclinazioni? E non manifestano forse di aver noi a quest' ora oltrepassati gli angusti termini di quelle sole accidentali differenze, che tra il Regno animale e l' Uomo rimarcano alcuni de' nostri Avversarj? Questi si danno bensì il vanto di essere gl' intimi segretarj della Natura; ma a me sembra, che col porre essi in non cale quelle facoltà che abbiamo rilevato, e che sal-

tano

tano agli occhi di ognuno che vuol ragionare senza prevenzione, a me sembra, dico, che smentiscano col fatto quel fastoso nome che si arrogano, e che meritino di essere dalla Natura stessa rimproverati, quai infedeli osservatori. Eppure fin' ad ora abbiamo notate le sole differenze che corrono tra l' immateriale principio che anima l' Uomo, e quello dei Bruti nell' uso e progressi delle comuni proprietà. Perciò nel seguente Capo passaremo collo stesso metodo all' esposizione di quelle caratteristiche facoltà, delle quali è dotata l' anima umana, e delle quali non si può rilevare segno alcuno nei Bruti.

CA-

# C A P O V.

Delle caratteristiche facoltà dell' Anima Umana a differenza dei Bruti, nel rilevar le quali si ribattono i principj del Sig. Elvezio.

I. *Vera nozione delle voci* Fisica sensibiiità. *Varie sono le facoltà dell' Uomo, le quali non dipendono dalla Fisica sensibilità.*

II. *Della distinzione dell' idee, e dell' Astrazione. Dalle Astrazioni hanno origine le Matematiche pure e miste.*

III. *Dell' origine dell' Ontologia, e della Fisica generale e particolare.*

IV. *Del raziocinio. Dei prodotti di esso, dai quali discendono la Meccanica, l' Idrostatica, la Dinamica, e l' Idrodinamica.*

V. *Si riportano le assegnate facoltà dell' Anima, e i loro prodotti alla Fisica sensibilità; e si fa vedere quanto questa cagione sia sproporzionata per tali prodotti.*

VI. *Si ricerca la vera cagione in noi di siffatte operazioni.*

VII. *Di qual importanza ed utilità sieno le idee astratte.*

VIII. *Della simplicità dell' Anima Umana.*

I. PEr evitare l' idee vaghe e indeterminate (le quali hanno sempre servito d' infelice mezzo ai Miscredenti per disseminar la zizania della irreligione) è di mestieri in primo luogo determinare la nozione delle voci *Fisica sensibilità*, le quali sono come il cardine, su cui s' aggira tutto il sistema dell' Elvezio (*a*). Se prescindiamo da ogni prevenzione,



(*a*) Già si sa, che il Sig. Elvezio nella sua Opera *de l' Esprit* pag. 2. stabilisce, che *la sensibilità Fisica e la memoria sono*

e con indifferenza amiamo di ricercare la ſincera nozione che corriſponde all' indole delle voci, ſenza rintracciare i Canoni della Metafiſica, baſta trattenerſi nella ſola conſiderazione di quegli Eſſeri organizzati, i quali ſuſcettibili ſono di ſenſibilità. L' erba ſenſitiva, l' Oſtrica, e l' altre ſpecie di Telline, qualor aperte vengano toccate, nel reſtringerſi ci offrono baſtantemente l' idea della Fiſica ſenſibilità, la qual poi in altro non conſiſte, che in un eccitamento, o movimento del principio d' irritabilità, del quale ſono forniti queſti Eſſeri organizzati: e concepiamo l' idea della Fiſica ſenſibilità qualor queſto principio da qualche cagione viene moſſo, o agitato nel corpo organizzato. Queſta è l' idea naturale, che ci ſembra poter dedurre dall' indole delle parole, e dalla natura delle coſe, dalla quale, e non dall' arbitrio ſi ha da deſumere la proprietà delle nozioni. Che ſe eſaminiamo le ſenſazioni del piacere o paſſato o preſente o futuro, oppure quelle del dolore, alle quali riduce l' Elvezio ogni operazione dell' Uomo, allora non è più il Fiſico, ma è l' anima che ſente, come l' abbiamo oſſervato nel terzo Capo, ed appreſo altresì dai più ſublimi genj sì del Gentileſimo, come della moderna Filoſofia. Ma ancorchè accordaſſimo all' Elvezio eſſere il Fiſico dell' Uomo, che ſperimenta la ſenſibilità del piacere o del dolore, ſarà poi ſempre una innegabi-

*ſono due facoltà, o due potenze paſſive, le quali ſono le cauſe produttrici di tutte le noſtre idee, e la memoria* nel ſuo Siſtema *non è altro che una ſenſazione continuata, ma indebolita, e che queſte facoltà*, ch' egli riguarda *come le cauſe produttrici dei noſtri penſieri, ci ſono comuni cogli animali*. L' Opera poſtuma poi del medeſimo dimoſtra abbaſtanza, che la ſua ritrattazione preſentata al Parlamento di Parigi nell' anno 1759. non è ſtata ſincera; mentre in queſta intitolata *l' Homme* uſcita nell' anno 1775. impiega quattro interi Capi a provare, che la *ſenſibilità Fiſica è l' unica cagione delle noſtre azioni, dei noſtri penſieri, delle noſtre paſſioni, e della noſtra ſenſibilità*. Ma in una parola, come mai una potenza paſſiva qual è la ſenſibilità Fiſica può eſſere inſieme attiva di penſieri, giudizj, ec.?

gabile conseguenza nel di lui sistema, che la manifestazione di questa Fisica sensibilità in ogni particolare evento sarà sempre circoscritta a determinati effetti provenienti da determinate Fisiche cagioni. Ora se giungeremo a far vedere colle semplici osservazioni sulle varie facoltà dell' Uomo, ch' egli indipendentemente dalla Fisica sensibilità esercita molte delle sue facoltà, e produce varj effetti superiori in se alla supposta cagione della Fisica sensibilità, avremo dimostrato altresì, che questa non è l' unica causa delle operazioni dell' Uomo, come vuole l' Elvezio. In iscorcio, e perchè l' argomento necessariamente l' esigeva abbiamo già dato un breve saggio di queste sublimi facoltà dell' Uomo nello stesso terzo Capo. Ma ora il titolo del presente Capo richiede di proprio diritto, che di queste trattiamo più diffusamente, seguendo quell' ordine naturale tenuto nel precedente Capo; e continuando a svilupparle gradatamente, rintraccieremo l' origine insieme delle scienze le più profonde. Queste operazioni io le chiamo proprie dell' Uomo, perchè non contengono alcun carattere comune coi Bruti, e queste manifesteranno insieme nell' Uomo un principio immateriale e semplice, e di gran lunga superiore a quello dei Bruti.

II. Nell' Uomo per tanto e dalla propria esperienza, e dai fatti si rileva quella facoltà, colla quale egli risolve l' idee composte nelle sue semplici; per la qual facoltà egli colla mente sua distingue ciò che dalla natura degli oggetti è realmente inseparabile. Da questa natural dote dell' Uomo discende l' altra che *Astrazione* si chiama, colla quale si eleva la mente a considerare come per se sussistenti, o come isolate una o più idee semplici, una o più qualità già prima concepite distinte in un oggetto, il quale ci porge l' idea complessa di molte qualità. Così dall' idea composta che forma la mente nella vista d' un corpo, io mi propongo di considerare la sola estensione, pre-

ſcindendo dalla ſolidità, dalla forza d' inerzia e dall' altre proprietà univerſali de' corpi. Preſcindo altresì da qualunque ſpecifica proprietà, per la quale ogni ſpecie de' corpi da ogni altra ſi diſtingue. Allontano pure il penſiero da ogni eſtrinſeca ed accidentale qualità, colla quale va accompagnato ogni corpo, benchè a neſſuna in particolare avvinto egli ſia, come ſarebbe il colore, la figura ed il ſapore: le quali coſe cangiar ſi poſſono o dall' indole varia della natura, o dalla mutabile volontà dell' Uomo ſenza cangiarſi o il genere di corpo, o di queſto le cognite claſſi. Dall' aſtratta per tanto o ſolitaria conſiderazione dell' eſtenſione io mi formo l' idea d' un corpo matematico. E benchè queſt' idea relativamente al corpo fiſico ſembri ſempliciſſima, pure in ſe conſiderata ſi ritrova ancor ſuſcettibile di nuova riſoluzione; e perciò i Matematici l' analizano in tre idee ſemplici, cioè di lunghezza, larghezza, e profondità. Allontanando perciò colla mente dal corpo matematico la profondità ne concepiſco toſto una ſuperficie, dalla quale pure togliendo la larghezza rimane la ſola matematica linea. Queſta potendoſi conſiderare o retta, o curva viene quindi a coſtituire l' oggetto di quaſi infiniti Teoremi, e Problemi della Geometria.

Sul fondamento dell' Aſtrazioni è appoggiato lo ſtudio delle Matematiche pure e miſte, l' oggetto delle quali s' è la quantità o eſteſa, o numerica. Già per quantità s' intende ciò che può eſſere accreſciuto e diminuito. Queſta o ſi conſidera ſoltanto aſtrattamente ſenz' alcuna relazione ad oggetti eſterni, e forma l' oggetto della pura Matematica, alla quale ſi riferiſce altresì l' Aritmetica, nella quale ſi conſidera la quantità rapporto al numero; o ſi eſamina finalmente la quantità nei corpi fiſici, e derivano quindi le Matematiche miſte, delle quali parleremo in appreſſo.

III. Dalla diſtinzione dell' idee e dalla conſiderazione di queſte, come per ſe ſuſſiſtenti ne ſegue, che

la

la mente nostra spesso applica queste sue astrazioni a cose reali. Osservando ella per tanto, ch' alcune di queste sono comuni a tutti gli Enti, si è data origine allo studio di Ontologia col considerarle insieme sotto un' unica general nozione. Così dal comporre insieme alcune astratte idee dei corpi, cioè dal riconoscere, che alcune nozioni, quali sono l' estensione, la solidità, la gravità ec. convengono a tutti gl' individui dei corpi, si è dato principio alla Fisica Generale. Dalla considerazione poi d' altre speciali qualità, per le quali una specie di corpi dall' altre si distingue, discende lo studio della Fisica Particolare, la quale a guisa di pianta feconda erge i suoi moltiplici rami, formando altrettante particolari scienze, quanti sono i generi, e direi quasi le specie degli oggetti fisici. Dal riconoscer poi che fa la mente nostra alcune proprietà astratte convenire ad alcuna specie d' oggetti piuttosto che ad alcune altre; e dal rilevare pure comuni a cert' uni altre accidentali qualità ne deduce l' intrinseca, o accidentale relazione, che corre tra essi, e la discrepanza pure rapporto a quelle qualità, nelle quali differiscono. Ond' è, che giudichiamo, cioè affermiamo o neghiamo la convenienza o la discrepanza tra loro secondo i varj rapporti.

IV. Dai giudizj, che ha formato la mente nostra o sulle astrazioni, o sulle realità delle cose, o sulle loro qualità, o relazioni, o sull' idee già ammesse per vere, è diretto il raziocinio della mente, il qual si può considerare come una serie, o una catena di giudizj richiamati, ed introdotti da noi, come idee medie per dimostrar connesse due idee, che sembravano a prima vista disparate, o per farne rilevare più chiaramente la loro relazione, o finalmente per dedurre qualche nuovo risultato; il che spesso viene eseguito anche coll' ajuto d' una semplice idea media, purchè con quella prossimamente convengano entrambi i termini, o le idee, delle quali si vuole dimostrare la connessione.

Dal

Dal raziocinio full' idee aftratte delle quantità numerica, ed eftefa fi debbono ripetere i progreffi delle Matematiche pure. Dal raziocinio poi full' idee aftratte delle quantità applicato ai corpi reali dipendono i progreffi delle Matematiche mifte, o vogliamo dire Fifico-matematiche, le quali hanno tanta eftenfione, quanti fono i corpi Fifici, fu i quali può effere la quantità confiderata. Poichè fe ragioniamo fulle quantità de' corpi in quanto quefti tendono al moto, noi entriamo nello ftudio della *Meccanica* genericamente prefa. Se poi confideriamo la quantità nei corpi folidi, e fluidi in quiete, i quali poffono foltanto effer da eftrinfeca caufa agitati e moffi, difcende allora lo ftudio della *Statica* relativamente ai corpi folidi, e dell' *Idroftatica* rapporto ai corpi fluidi. Che fe fi rivolgano le rifleffioni, ed il raziocinio fulle quantità dei corpi folidi, i quali vengano attualmente moffi, forge allora quella parte di Meccanica detta *Dinamica:* fe fotto la medefima vifta fi confiderino i corpi fluidi, l' altra parte di Meccanica rifulta allora, che prende il nome d' *Idrodinamica*. Coll' ufo della riflesfione, e d' un retto raziocinio full' idee aftratte fi fono pure arricchite tutte quefte fcienze di principj, di affiomi, di teoremi, di dimoftrazioni, le quali cofe tutte altro poi non fono, che femplici rifultati delle proprie operazioni della mente, ficcome abbiamo finora confiderato.

V. Dopo quefto imparzial efame del modo, con cui agifcono le facoltà dell' Uomo, e dei prodotti delle naturali fcienze le più fublimi, le quali fono ftate generate, nate, e crefciute fotto gli aufpicj, e l' impero delle fole intellettuali facoltà, con qual diritto inforger potrà il Sig. Elvezio a darci ad intendere ( alla Sefs. 2. cap. VII. dell' Opera intitolata *l' Homme* ) che *la fenfibilità Fifica è l' unica cagione delle noftre azioni, de' noftri penfieri, delle noftre paffioni, e della noftra fociabilità*. Che la fenfibilità Fifica irriti

riti qualche passione, o ci ecciti ad alcune azioni, non gli moveremo lite, purchè alla sensibilità Fisica non si accordi la causa totale, posta la quale segua necessariamente l'effetto. Ma che poi egli voglia nell' unica causa della Fisica sensibilità rifondere l' attive facoltà assegnate, e il loro esercizio, e i nobili prodotti accennati, questo è ammettere in Natura effetti infinitamente più nobili della loro causa, cioè assegnare effetti senza cagione producitrice. In fatti accordando noi alla Fisica sensibilità la potenza di produrre degli effetti in noi, questi corrisponder dovrebbero sempre alla natura di questa causa, e perciò esser dovrebbero o Fisici, o al più appartenenti ad oggetto Fisico, siccome Fisica è la cagione. Ma le operazioni tutte da noi assegnate in questo Capo, e molti de' loro prodotti nè sono Fisici, nè s' aggirano su oggetti Fisici, ma su idee astratte, e spirituali prodotte dalla sola attività delle medesime operazioni, come sono i prodotti della Geometria, dell' Aritmetica, dell' Algebra. Dunque nell' Uomo oltre la Fisica sensibilità vi è altro principio più nobile, ch' è la cagione di tutte queste operazioni.

VI. Ma quale sarà poi questa cagione? Egli è un principio oggidì concordemente accettato dai sani Filosofi, perchè appoggiato a costanti osservazioni, che dagli effetti si riconoscono le cause, o si hanno a dedurre. Ora io veggo, che tutte le operazioni assegnate e tutti i loro prodotti sono provenienti da un principio attivo, e che non può esser materiale, nè trarre origine da materia, perchè altrimenti gli effetti sormontarebbero di gran lunga la loro cagione (il che non può accadere nell' ordine della Natura). Dunque è d' indispensabile conseguenza, che il principio, che opera in noi sissatte astrazioni, giudizj, deduzioni, e scienze astratte, sia un Essere diverso, immateriale ed attivo che noi chiamiamo Spirituale; e di molto miglior condizione del principio immateriale

dei

dei Bruti, ſiccome queſti incapaci ſono di ſimili facoltà, ed operazioni. E a vero dire ſe mi ſi dica, che la Fiſica ſenſibilità, o qualſivoglia altra cagione prodotta dai Materialiſti, e da noi di ſopra eſcluſa poſſa modificare le ſenſazioni, o l'idee, che naſcono in noi col mezzo dei ſenſi, non lo negherò. Che mi ſi poſſano altresì di nuovo rappreſentare nella Fantaſia modificate, mediante nuovi oggetti o ſegni analoghi, l'immagini già ricevute prima per la via dei ſenſi, non è nuovo in Filoſofia. Ma dalla materia in qualunque guiſa modificata, o dalla Fiſica ſenſibilità, ch' è poi un prodotto della ſteſſa materia nel ſenſo de' Materialiſti, potrà giammai uſcire, o una dimoſtrazione di Euclide, o un principio Newtoniano? Qui è il varco, al quale attendo i Materialiſti. Come dunque con i loro principj potranno comporſi i ritrovati dell'intero ſtudio dell'Analiſi, e i riſultati sì profondi ſulle quantità eſteſa e numerica, e il ſiſtema di Copernico, e i ſcoperti principj de' moderni Filoſofi? Tutti queſti prodotti riſultano dalla volontaria applicazione d'attenzione ad alcune proprietà degli oggetti piuttoſto che ad altre; dal fare un confronto di un oggetto con altri per dedurre delle relazioni: o ſi generano in fine da lunghe meditazioni ſulle quantità, o ſull'idee aſtratte. La facoltà perciò di diſtinguere, di aſtraere, di comporre, e di analizare, di giudicare della relazione, o della diſſonanza, che corre tra gli oggetti, e la facoltà di dedurre col raziocinio alcune terze idee, o vogliam dire nuove conſeguenze dal confronto dell'idee già adottate, manifeſtano in noi chiaramente una ſoſtanza del tutto ſpirituale ed attiva, quale diciamo appunto eſſer l'anima umana.

VII. Ma dirà taluno, di qual importanza è poi, che vi ſieno o non vi ſieno idee aſtratte? Riſpondo primieramente colle parole di un Filoſofo acutiſſimo, e dai noſtri Avverſarj ſteſſi conſiderato aſſai, e queſto

è il

è il Sig. Locke (*a*), il quale offerva „ che la facol-
„ tà formatrice di tali idee è una facoltà eccellente,
„ che mette tra l' Uomo, e i Bruti una perfetta diftin-
„ zione. „ E' di tal importanza, dico io, una tal fa-
coltà, che tolta effa di mezzo in ogni fua eftenfione,
non folo fi fpegne ogni fcintilla di Religione, ma fi
fcioglie il vincolo altresì d' ogni ben indiritta Civil
Società. Fermiamoci foltanto nella moltiplicità e va-
rietà di quelle idee aftratte, per cui fi mantiene ogni
regolata focietà, giacchè gli oggetti della Religione
non fanno breccia negli animi de' noftri Avverfarj.
L' idee dell' ordine, i principj, e le regole per ben
diriggere e governare una Società d' Uomini, i prin-
cipj che determinano i Sovrani ad ufar dei loro di-
ritti verfo i loro Sudditi, i doveri che legano gl' in-
feriori, e che li determinano ad efeguire le ordina-
zioni di chi è a loro fuperiore fono tutti dipendenti
ed infeparabili dall' idee aftratte. Di più le idee del
giufto, e dell' ingiufto, dell' onefto e dell' inonefto,
della virtù e del vizio, fono tutte idee aftratte. Ep-
pure tolte quefte idee, ed anche la fola giuftizia, fe-
condo che lo avvertì Cicerone, fi fcioglie la So-
cietà (*b*). Di più l' idee di proporzione, di fimme-
tria, di caufa, di effetto, di verità, e tante altre,
dalle quali ridondano tanti beni all' umana focietà,
e delle quali non è neceffario qui teffere il lungo Ca-
talogo, non fono altro che prodotti della facoltà di
aftraere. Si può dunque valutare sì poco una facoltà
di tanta eftenfione ed ufo, e che mette tanta diftan-
za tra l' Uomo, e il Bruto? In quefto non fi può rile-
vare certamente fegno alcuno di tali idee aftratte.
Dunque conclude il Locke nel luogo citato, idee



(*a*) Locke *Effai Philofophique* Lib. 2. cap. 11. §. 10. *Cette faculté ( de former des abftractions & de former des idées générales ) eft ce qui met une parfaite diftinction entre l' Homme, & les Brutes.*

(*b*) Cic. *De Natura Deorum* Lib. I.

astratte in loro non vi sono; e perciò nemmeno la facoltà formatrice.

VIII. Che l'anima umana poi debba altresì essere semplice, dalle stesse operazioni già accennate facilmente si deduce. Poichè dai dettati di Metafisica sa ognuno, che ogni sostanza esistente o è semplice, o è un composto di parti. Esaminiamo per tanto se siffatte operazioni convenir possano ad un composto di parti. Tosto che io ammetto parti, ammetto estensione solida, ammetto divisibilità, ammetto figurabilità. Come dunque le astrazioni, ed i raziocinj de' Matematici compor potransi coll'estensione solida, la qual anzi resta esclusa in tutto nello studio delle Matematiche semplici? Più: se questa sostanza, che pensa in noi, sia un composto di parti, come sarà divisibile un'idea semplice, la qual anche nel modo di concepirla è indivisibile di sua natura? Inoltre o questa idea semplice è propria di una sola parte dell'anima, o conviene a tutte le parti di essa. Se è propria di una sola parte dell'anima, a che serviranno dunque l'altre parti? Rimarrebbero dunque superflue. Se poi conviene a tutte le parti, sarebbe allora divisibile, siccome una parte è sempre dall'altra divisibile, e rimarrebbe insieme indivisibile, come porta l'indole di un'idea semplice; oppure rimarrebbe moltiplicata l'idea semplice, quante fossero le parti componenti l'anima, e allora la Natura abbondarebbe nelle cose superflue, il che non si accorda da alcun buon Metafisico. Finalmente amerei, che mi si assegnasse la figura di un raziocinio, che versi sopra idee astratte; cioè se questa figura sia rotonda, o quadrata, o triangolare? In fatti a troppo inette, ed incompatibili conseguenze si passerebbe necessariamente, qualor si stabilisse questa sostanza pensante composta di parti. A scanso per tanto de' gravissimi assurdi, che seguirebbero da siffatta Ipotesi, è indispensabile di riconoscer altresì semplice quella sostanza, ch'è in noi pensante, e spirituale.

Chiu-

Chiudendo finalmente il presente Capo con un solo riflesso rapporto ai Bruti dimando all' Autore del *Buon-Senso*, se di quelle operazioni, delle quali abbiamo tenuto fin qui discorso, si possa assegnare un solo monumento lasciato da' Bruti? Di più. Se si possa ragionevolmente dedurlo da segni, come chiaramente si rilevano in loro le sensazioni, e l' immagini nella loro Fantasia? Un ingenuo Filosofo amante della verità dovrà accordarci, che dell' astrazioni, e dell' altre proprietà, che da questa traggono origine, nessun segno si scopre nei Bruti, e molto meno prodotto alcuno di sì sublimi facoltà. Vada ora dunque l' Anonimo Autore a consultare il proprio *Buon-Senso*, e rifletta se dopo le ricerche qui prodotte si possa con quello accordare, che l' Essere dell' Uomo in riguardo appunto alle proprie esposte facoltà dell' anima non sia di una dignità, e d' un ordine di gran lunga superiore all' Essere dei Bruti.

## CAPO VI.

Si espongono fedelmente le difficoltà dell' Autor del *Buon-Senso* contro la Spiritualità dell' Anima umana, e quelle altresì in favor dei Bruti con quel ordine medesimo, con cui egli ce le propone, e a tutte si risponde.

I. *Colle riflessioni del Sig. Buffon si risponde alla prima difficoltà.*

II. *Si risponde lungamente alla seconda difficoltà tratta dagl' incomodi delle Intellettuali facoltà, e si fa vedere, che nulla ostante che i Bruti sieno privi di tali incomodi, non per questo sono di miglior condizione dell' Uomo. Si rilevano pure i vantaggi dell' Uomo sopra i Bruti relativamente a quei sensi medesimi, che sono più squisiti negli Animali.*

III. *Si scioglie un' altra difficoltà analoga alla precedente.*

IV. *Si passa ora ad altra obbiezione contro la semplicità dell' anima umana, e si scioglie.*

V. *Si fa vedere come le sole ragioni prodotte dall' Avversario non sono la sufficiente ragione della diversità nelle Intellettuali facoltà.*

VI. *Stravaganze dell' Autor del Buon-Senso. Si ritorce contro lui l' argomento.*

VII. *Si spiega quell' apparenza di ragione e di previsione, che comparisce nelle Formiche, nelle Api, e ne' Castori.*

DEgradar la propria specie, e invidiare la Natura dei Bruti non saprei come accordar si potesse con quel buon senso, che il nostro Avversario professa essere l' unica sua scorta. Pure seguendo egli le trac-

traccie del Rorario (*a*) non lascia passare difetto alcuno, vizio, e disordine senza notarlo, affine di presentare l' Uomo in uno sgraziato e lagrimevole aspetto, e s' ingegna pur di vestire il suo discorso de' caratteri propriamente d' una Verrina per insinuare l' odio, e l' abbominazione contro la propria Natura. In seguito poscia spiega bandiera a favore dei Bruti, e intima guerra al Cielo, agli Spiriti, e all' Uomo per porre in Trono quegli Esseri, che sono stati mai sempre finora soggetti al volere, e all' arbitrio di Lui. Io son d' avviso, che se l' università de' Bruti giugnere potessero a sapere gli sforzi del loro Eroe Apologista, guari non tarderebbero ad accordargli lo Scettro, e dichiararsi tutti sotto il di Lui vessillo. Ma come mai far intendere loro il merito di un tal difensore? E se non può esso riscuotere gli omaggi dei Bruti, a che pro rinunziare ai diritti della propria specie per tributarli con aperta ingiustizia al genere brutale? Potrebbe essere, che il suo buon senso gli avesse dettati tali pensieri, e insinuato un tal impegno per solo amor della verità? E questo appunto è quello che ora verrem ricercando mediante una discussione accurata di quanto egli avvanza su tal proposito.

I. „ Tu ci parli ( dic' egli all' Uomo §. *94.* ) del-
„ la tua anima? Ma sai tu, in che consista l' anima?
„ Non vedi, che quest' anima consiste nella sola unio-
„ ne dei tuoi organi, da' quali risulta la vita? Ricu-
„ serai tu dunque di concedere un' anima agli altri
„ animali, i quali vivono, pensano, giudicano, pa-
„ ragonano, e cercano il piacere, e fuggono il dolo-
„ re,

(a) Rorario è giunto a tal Fanatismo nell' esaltare i pregi dei Bruti, che non dubitò di asserire, ch' essi pensino ancor meglio degli uomini nel Trattato ch' egli fece su d' un tal argomento. *Animalia bruta ratione utuntur melius homine*. Lib. 1. pag. 57. edit. Amstelodami Anni 1654.

„ re, come fai tu, e i quali hanno fovente degli or-
„ gani, che li fervono meglio de' tuoi (*a*) „.

R. Gli organi materiali dunque a norma dei dettati del noftro Avverfario fono la caufa efficiente dei penfieri, dei giudizj, e dei confronti delle cofe? Ma quanto poco ciò fi accordi col buon fenfo, anzi per parlare propriamente, quanto ciò fia ripugnante al medefimo, di leggieri lo rileverà chiunque abbia letti con qualche rifleffione i precedenti Capi, ai quali rimettiamo i Lettori per evitare le inutili repetizioni.

Circa poi gli organi de' fenfi, da' quali fpeffo fono meglio ferviti i Bruti che l' Uomo, fembrano opportuniffime le rifleffioni prodotte dal celebre Sig. Buffon nel lungo difcorfo Preliminare al Tomo IV. della fua Storia Naturale. „ Non fi può dire (dic'egli) generalmente, che gli organi de' fenfi fieno uguali, o
„ migliori nei Bruti, che nell' Uomo. Fa d' uopo of-
„ fervare, che i gradi di eccellenza dei fenfi feguono
„ nell' Animale un altro ordine, che nell' Uomo. Il
„ fenfo più relativo al penfiero, e alla cognizione è
„ il tatto. L' Uomo (come noi l' abbiamo provato
„ nel Trattato dei fenfi, Volume III. di quefta Storia
„ Naturale) ha quefto fenfo più perfetto, che gli
„ animali. L' odorato è il fenfo il più relativo all'
„ iftinto, e all' appetito: l' animale ha quefto fenfo
„ infinitamente migliore dell' Uomo: così l' Uomo dee
„ più conofcere che appetire, e l' animale dee più ap-
„ petire che conofcere. Nell' Uomo il primo fenfo per
„ eccellenza è il tatto, e l' odorato è l' ultimo; nell'
„ animale l' odorato è il primo fenfo, e il tatto è
„ l' ultimo; quefta differenza è relativa alla natura
„ dell'

(a) *Tu nous parle de ton ame? Mais fcais tu ce que c'eft q'un ame? Ne vois-tu pas que cette ame n'eft que l'affemblage de tes organes d'où refulte la vie? Refuferois-tu donc une ame aux autres animaux qui vivent, qui penfent, qui jugent, qui comparent, qui cherchent le plaifir, qui fuient la douleur ainfi que toi, & qui fouvent ont des organes qui les fervent mieux que les tiens?*

„ dell'uno, e dell'altro. Il senso del vedere non può
„ servire alla cognizione, se non col soccorso del sen-
„ so del tatto; così il senso della vista è il più im-
„ perfetto, o piuttosto acquista meno perfezione nell'
„ animale, che nell' Uomo. L' orecchio quantunque
„ forse sì ben organizzato nell' animale, come nell'
„ Uomo, è tuttavia molto meno utile all'animale per
„ la mancanza della parola, che all' Uomo; siccome
„ la parola nell' Uomo ha una dipendenza dal senso
„ dell'udito, il quale è un organo di comunicazione,
„ organo che rende questo senso attivo, quando nell'
„ animale l'udito è un senso quasi interamente passi-
„ vo. L' Uomo ha dunque il tatto, l' occhio, e
„ l' orecchio più perfetti, e l' odorato più imper-
„ fetto degli animali; e siccome il gusto è un odo-
„ rato interiore, e ch'è più relativo eziandio all'
„ appetito, che alcun altro senso, si può crede-
„ re, che l' Animale abbia ancora questo senso più
„ sicuro, e forse più squisito che l' Uomo; e
„ si potrebbe provarlo dalla ripugnanza invincibi-
„ le, che hanno gli animali per certi alimenti, e
„ dall' appetito naturale, che li porta a scegliere
„ senza ingannarsi quei cibi, che loro convengo-
„ no, quando non va così la faccenda rapporto
„ all' Uomo, il quale senza istruzione prenderebbe
„ per proprio cibo delle cose nocive anco alla sa-
„ lute „.

Se quei sensi per tanto, che servono all'esercizio delle facoltà dell' anima, sono più perfetti nell' Uomo, che nei Bruti, e se quelli, che servono all'istinto, e all' appetito ( ai quali secondo il Sig. Buffon si restringono le operazioni dei Bruti ) sono migliori nei Bruti, che nell' Uomo, a torto dunque si deduce la parità di natura tra l'essere dell' Uomo, e quello dei Bruti dalla osservazione, che si fa su gli organi materiali degli uni in comparazione di quelli dell'altro. Eppure il Sig. Buffon non può esser tacciato dal nostro

Av-

Avverſario qual uomo attaccato alla Teologia ( *a* ), dalla quale anzi egli preſcinde sì nella ſua Teoria della Terra, come in qualche altro articolo. Noi non neghiamo per tanto un principio immateriale nei Bruti, nè gli muoveremo lite ſe lo voglia chiamare *Anima* nel ſenſo per altro da noi eſpoſto di ſopra, trattando cioè del principio interno movente i Bruti, e delle facoltà dell'anima umana; dal qual Capo ſi rileva altresì quali operazioni convengano ai Bruti, e quali reſtino eſcluſe.

II. Ma avvanziamo il cammino per tener dietro al noſtro Avverſario che vie maggiormente s' inoltra. „ Tu ti glorj, o Uomo, ( continua egli nello ſteſſo „ §. 94. ) delle tue facoltà intellettuali; ma queſte „ facoltà, che ti fanno eſſere sì altero ti rendono per- „ ciò più felice dell'altre creature? Fai tu ſpeſſo uſo „ di queſta ragione, di cui tanto t'invaniſci, e che „ la Religione ti ordina di non aſcoltare? Coteſte be- „ ſtie, che tu ſdegni, perchè ſono più deboli, o me- „ no aſtute di te, ſono eſſe forſe ſoggette a' tedj, a „ pene di ſpirito, a mille paſſioni frivole, a mille „ biſogni immaginarj, da'quali il tuo cuore è conti-

„ nua-

( a ) E' vero per altro, che appunto per il preſcindere ch'ei fece dalla Sacra Scrittura, e dalle verità rivelate dalla Teologia egli è ſtato accuſato in varj articoli dalla Facoltà Teologica di Parigi. Ma ſaranno ſempre un irrefragabile teſtimonio, ch' egli non ha ſcritto almeno di mala Fede le dieci dichiarazioni da Lui indirizzate in riſpoſta ai Signori Deputati e Sindico della medeſima Facoltà, e che ſono ſtampate al principio del Tomo IV. della ſua Storia Naturale. Merita tra queſte di eſſer prodotta ſpecialmente la prima per imporre un perpetuo ſilenzio a chi ha diſſeminate dubbiezze ſopra di ciò. *Je declare 1. que je n'ai eu aucune intention de contredire le texte de l'Ecriture; que je crois tres-fermement tout ce qui y eſt rapportè ſur la creation, ſoit pour l'ordre des temps, ſoit pour les circonſtances des faits; & que j'abbandonne ce qui dans mon livre regarde la formation de la terre, & en generale tout ce qui pourroit être contraire a la narration de Moïſe, n'ayant preſentè mon hypothèſe ſur la formation des planètes que comme une pure ſuppoſition philoſophique.*

„ nuamente berſagliato? Sono eſſe forſe, come tu,
„ tormentate dal paſſato, timoroſe ſull'avvenire? Li-
„ mitate unicamente al preſente, ciò che tu chiami
„ *Iſtinto*, e ciò che io chiamo la loro intelligenza,
„ non baſta forſe ad eſſe per conſervarſi, difenderſi,
„ e cercare tutti i loro biſogni? Queſto Iſtinto, di
„ cui tu parli con diſprezzo, non ſerve loro molto
„ meglio ſpeſſe fiate, che le tue ſublimi facoltà? La
„ loro tranquilla ignoranza non è loro forſe più van-
„ taggioſa di quelle ſtravaganti meditazioni, e di quel-
„ le vane ricerche, che rendono te infelice, e per le
„ quali tu avanzi il delirio ſino a fare ſtrage degli
„ Enti della tua ſpecie sì nobile „ (a)?

R. L'eſaminar le coſe ſotto la ſola faccia diſguſto-ſa, e il porre in non cale altre proprietà reali, le quali meritano di recarſi in veduta per dedurre dal confronto un retto giudizio, non mi ſembra eſame da Filoſofo, nè da uomo imparziale. In fatti ſe noi ci proponeſſimo di eſporre i ſoli incomodi, che ſpeſſe fiate eſperimentano i Bruti per le loro facoltà ſenſitiva, e immaginativa, o per il loro Iſtinto, collo ſteſſo metodo di ragionare del noſtro Avverſario ſarebbe lecito inferire, che di miglior condizione deb-



(a) *Tu nous vante tes facultés intellectuelles; mais ces facultés, qui te rendent ſi fier, te rendent-elles plus heureux que les autres créatures? Fais tu ſouvent uſage de cette raiſon, dont tu te glorifies, & que la Religion t'ordonne de ne point écouter? Ces bêtes que tu dédaignes, parce qu'elles ſont ou plus foibles ou moins ruſées que toi, ſont-elles ſujettes aux chagrins, aux peines d'eſprit, à mille paſſions frivoles, à mille beſoins imaginaires dont ton coeur eſt continuellement la proie? Sont-elles comme toi, tourmentées par le paſſé, allarmées ſur l'avenir? Bornées uniquement au preſent, ce que tu appelles leur inſtinct, & ce que moi j'appelle leur intelligence, ne leur ſuffit-il pas pour ſe conſerver, ſe défendre & chercher tous leurs beſoins? Cet inſtinct, dont tu parles avec mepris, ne les ſert-il pas ſouvent bien mieux que tes facultés merveilleuſes? Leur ignorance paiſible ne leur eſt-elle pas plus avantageuſe, que ces meditations extravagantes, & ces recherches futiles, qui te rendent malheureux, & pour les quelles tu pouſſes le delire juſqu'à maſſacrer les êtres de ton eſpece ſi noble?*

ba riputarsi l'essere d'una Pianta, e d'un Sasso, che l'essere dei Bruti, poichè quelli non sentono la fame, che spesso provano i Bruti per la mancanza del pronto alimento; quelli non sentono le inquietudini, e gl' incomodi di una quasi continua guerra cogli animali Carnivori; non sentono le angustie degli animali pacifici; non temono il pericolo de' conflitti con animali loro avversarj e più vigorosi; non sentono le inquiete sollecitudini di star sempre sulla difesa, e di deludere le ricerche de' loro nemici; non sentono in fine quei patimenti, che hanno a soffrire i Bruti per l'inclemenza delle stagioni, e per il difetto delle pronte difese. Eppure dall' esposizione di tali incomodi nessun Uomo, che faccia uso di sua ragione, dedurebbe che perciò il meccanismo delle Piante, e molto meno l'esistenza d'un Sasso fosse in se più pregevole dell' Essere sensibile dei Bruti, poichè molti sono anche i vantaggi, e i piaceri che risultano appunto dall' appetito, e dall' Istinto; ed è sempre meglio per comune opinione degli Uomini l'essere sensibile, che l' essere di sensi privo. Così allorchè convertiamo il discorso alle facoltà intellettuali dell' Uomo, egl' è un manifestarsi troppo prevenuto contro il proprio essere, il trattenersi nella sola ricerca di quegl' incomodi, da' quali vengono spesso accompagnate nell' Uomo le sue facoltà intellettuali, e l'esagerare quei difetti, che sono come appendici dell' essere finito e limitato, per sua natura lontano infinitamente da un' intera e assoluta perfezione. Accordiamo per tanto al nostro Avversario, che l' Uomo in ragione delle sue facoltà intellettuali vada soggetto *a timori*, *a pene di spirito*, *a mille passioni frivole*, *a mille bisogni immaginarj*. Ma viene perciò nella descrizione di sì fatti mali esaurito l'uso di codeste facoltà? Io so, che mercè queste medesime facoltà, e coll' uso di sua ragione è giunto l' Uomo a signoreggiare mediante la caccia, le reti, ed altri artifizj, sopra quasi ogni sorta d' animali, alcu-

ne

ne specie de' quali gli prestano un utile servigio, altre un dilettevole trattenimento, altre gli offrono una lauta mensa, più copiosa e più varia di quella che assaporarsi mai possa da alcuna specie di animali, siccome manca a questi del tutto quello spirito d' invenzione, che proprio è soltanto dell' Uomo. Coll' uso delle medesime facoltà intellettuali è giunto l' Uomo a felicemente ritrovare le arti tutte Meccaniche e Liberali, dalle quali sa ognuno quanti beni e piaceri ridondino all' umanità. Egli collo studio dell' Astronomia è giunto a conoscere, e ragionare su i movimenti de' Corpi celesti, e fino a prevenire colla sua cognizione gl' utili, o dannosi futuri Fenomeni. Coll' uso della riflessione è giunto a rilevare le Leggi della Meccanica, della Statica, dell' Idrostatica, le quali non consistono al certo in vane ricerche, che rendano l' Uomo infelice. Colla Fisica particolare poi egli acquista distinte idee di animali, vegetabili, e minerali senza numero, e viene a conoscere la struttura del corpo umano dalle Anatomiche osservazioni, dalle quali quanta luce si diffonda sulla Medicina per mantener, e procurare la salute all' Uomo, non vi è oggidì persona dotta, che lo ignori. Ma omettendo anche di porre in ordinata schiera tanti altri vantaggi a pro dell' Uomo provenienti da queste facoltà, e i puri, ed innocenti piaceri, che esperimentano gli Uomini applicati alle scienze più sublimi, dimando, se l' uso delle facoltà dell' Uomo nelle sole accennate arti e scienze si possa spacciare per *istravaganti meditazioni*, o se piuttosto non manifesti con tutto il fondamento una Natura in noi più nobile e sublime di quella dei Bruti? L' apportar tanti vantaggi a se stesso, all' umanità, il trattenersi in dilettevoli, ed utili osservazioni sulle tracce della Natura, il procacciar tanti altri diletti colle scienze e colle arti, è egli un render l' Uomo infelice e d' inferior condizione a quella delle Bestie? O si può forse dire con ragionevolezza,

za, che all' Uomo servano meno i sensi relativi alle cognizioni, che ai Bruti? Quando la felicità non si faccia consistere nel soddisfare le sole proprie passioni, e nel satollare i sensi ( nel che pure io veggo più ampia strada apertasi dall' Uomo che dai Bruti ) io non saprei certamente in qual altra cosa rifondere si potesse codesta bestiale felicità eccedente quella dell' Uomo. O più con verità se la maggior felicità de' Bruti non si faccia consistere nell' irragionevolezza, e in una indeclinabile ignoranza, i discorsi del nostro Avversario non ci somministrano certamente altri fonti, da cui ella dipenda. Ma di ciò poi può egli chiamarsi pago il buon senso, o non ne soffre piuttosto un giusto irritamento? Con qual fondamento adunque avanzar si può, che serva meglio ai Bruti il loro Istinto, che all' Uomo la sua Ragione, e le sue facoltà intellettuali anche nel solo conservarsi, difendersi, e procacciarsi quanto gli abbisogna? E' vero, che i due soli sensi dell' odorato, e del gusto sono migliori nel Bruto che nell' Uomo, e perciò l' Istinto del Bruto serve a lui meglio nella ricerca de' cibi, che all' Uomo non fa; ma è vero altresì, che l' arte, l' industria, e le invenzioni dell' Uomo suppliscono con gran vantaggio all' Istinto migliore de' Bruti anche in questa parte, come abbiamo osservato. Così quantunque l' Istinto porti le bestie a cercare per alcuni mali ne' prodotti della natura gli opportuni rimedj, pure molte sono le malattie, alle quali se non apponga rimedio lo studio dell' Uomo ( come spesso lo applica a quegli animali domestici, che gli danno trastullo, o che gli prestano qualche servigio ) soccomber debbono alla forza del male. Quasi mai li garantisce poi abbastanza il loro Istinto dall' arte, e dalle industrie dell' Uomo, qualora ad esso venga talento di toglier loro la vita. Così, per servirmi di qualche esempio, quantunque la Noce Vomica sia un veleno specifico per i Cani, pure se questa si mescoli con un cibo a loro gra-

gradito, il loro Istinto non gl' istruirà di guardarsene, ma tranguggeranno bensì la morte con esso. Così pure benchè il Leone, e la Tigre sentano per Istinto la loro forza, ch' è maggiore assai di quella dell' Uomo, e benchè sieno formati dalla Natura con unghie più vigorose di quelle, ond' è fornito naturalmente l' Uomo, pure questi col suo spirito d' invenzione è giunto ad eludere le loro unghie, e la loro forza. Dell' odorato stesso de' Cani più risentito e vivo dell' umano nel ricercare certe specie di quadrupedi e di uccelli, de' quali però eglino da se soli non vagliono a far pressura, di cotesto odorato, io dico, sa trar profitto l' Uomo coll' aggiunta di altri mezzi, come di arco, o di archibuggio per renderli agevolmente sua preda. In fine se con diligente esame si considerino gli usi, ed i vantaggi dello stesso natural Istinto dei Bruti, ch' è dipendente dai sensi del gusto, e dell' odorato assai migliori di quelli dell' Uomo, e si riportino poi e si paragonino cogli usi e coi vantaggj procurati dall' Uomo, mercè lo spirito d' invenzione negli stessi oggetti di conservarsi, di difendersi, e di cercare provvedimento a tutti i suoi bisogni, si rileverà chiaramente essere solo effetto di mal concepita prevenzione quella superiorità, che vanta l' Autore del Buon-Senso in favor dei Bruti con depressione dell' umana specie.

III. Ma persiste ancora l' Avversario sopra lo stesso argomento in tal guisa al §. *95*. „ In che mai differisce essenzialmente l' Uomo dalle bestie? Ci si risponde, che la differenza è riposta nell' intelligenza „ dell' Uomo, e nella facoltà del suo spirito, e nella „ sua ragione, per cui egli si mostra superiore a tutti „ gli altri animali, i quali in tutto ciò, che fanno, „ agiscono soltanto in forza delle impulsioni Fisiche, „ alle quali la ragione non ha alcuna parte. Ma in „ fine le bestie avendo bisogni più limitati degli Uomini, se la passano benissimo senza le intellettuali

„ fa-

„ facoltà dell' Uomo, le quali ſarebbero del tutto inu„ tili nella loro maniera di eſiſtere. L' Iſtinto loro „ baſta, quando tutte le facoltà dell' Uomo baſtano „ appena per renderli ſoffribile la ſua eſiſtenza, e per „ ſoddisfare ai biſogni, che la ſua immaginazione, i „ ſuoi pregiudizj, e le ſue iſtituzioni moltiplicano „ per ſuo tormento „ (*a*).

R. Convengo, che non abbiſognano i Bruti delle facoltà intellettuali, e aggiungerò di più, che non ſono perciò imperfetti nel ſuo genere. Poichè quando niente manca loro di ciò che conviene alla loro natura riſtretta alle ſole funzioni di una vita animaleſca, non ſi poſſono giammai chiamar deficienti di perfezione nel loro genere. Ma queſta non è già la queſtione, che abbiamo al preſente col noſtro Avverſario. Il punto di controverſia a queſto ſi reſtringe, ſe le facoltà intellettuali dell' Uomo, e che mancano ai Brutti, manifeſtino in lui una natura più degna, più nobile, più ſublime della loro. E a queſto articolo ci luſinghiamo di aver ſoddisfatto abbaſtanza nei precedenti Capi. Che ſe poi l' Uomo ſpeſſe fiate converte in proprio danno, e tormento le ſteſſe ſue intellettuali facoltà, ciò non proviene già dall' indole, o dalla natura delle facoltà medeſime, delle quali altri ſi ſervono a meraviglia in proprio vantaggio e della Società; ma proviene bensì dall' abuſo, e dal diſordine, che l' Uomo ſteſſo v' introduce per ſua colpa. Queſto

ſteſſo

(a) §. 95. *En quoi differe-t-il eſſentiellement des Bêtes? C'-eſt, nous dit-on, par ſon intelligence, par les facultés de ſon eſprit, par ſa raiſon que l' homme ſe montre ſuperieur à tous les autres animaux, qui, dans tout ce qu' ils ſont, n' agiſſent que par des impulſions phyſiques, aux quelles la raiſon n' a point de part. Mais enfin les bêtes ayant des beſoins plus bornés que les hommes, ſe paſſent tres-bien de ſes facultés intellectuelles, qui ſeroient parfaitement inutiles dans leur façon d' exiſter. Leur inſtinct leur ſuffit, tandis que toutes les facultés de l' homme ſuffiſent à peine pour lui rendre ſon exiſtence ſupportable, & pour contenter les beſoins que ſon imagination, ſes prejugés, ſes inſtitutions multiplient pour ſon tourment.*

ſteſſo buon uſo però, ed abuſo provano abbaſtanza in favor dell' Uomo, ch' egli non è condotto già, come lo ſono i Bruti, nelle ſue operazioni da uno ſtupido Iſtinto, il qual è ſempre determinato a quelle tali funzioni, e non altrimenti; ma provano bensì in lui un' altra caratteriſtica proprietà, per cui da eſſi ſi diſtingue, e della quale più oltre dovremo ragionare.

IV. Intanto tenendo noi dietro alle tracce del noſtro Avverſario rileviamo in ſeguito, ch' egli paſſa a trarre peſſime conſeguenze dalla ſemplicità dell' anima umana. Egli così incomincia il §. *96*. „ Si ſpac„ cia per coſa certa, che l' anima umana è una ſo„ ſtanza ſemplice; ma ſe l' anima è una ſoſtanza sì „ ſemplice, ella dovrebbe eſſere preciſamente la me„ deſima in tutti gl' individui della ſpecie umana, i „ quali tutti dovrebbero avere le medeſime facoltà „ intellettuali: tuttavia ciò non è vero; gli Uomini „ differiſcono tra loro tanto per le qualità di ſpiri„ to, come per la Fiſonomia. Nella ſpecie umana „ vi ſono degli Uomini sì differenti gli uni dagli al„ tri, come l' Uomo lo è da un Cavallo, o da un „ Cane. Qual conformità, o ſomiglianza troviamo „ noi tra alcuni Uomini, qual infinita diſtanza non „ corre tra il genio di un Locke, di un Newton, e „ quello di un Paeſano, d' un Ottentoto, di un „ Laponeſe (*a*)? „

R. Per

(a) *On nous aſſure que l' ame humaine eſt une ſubſtance ſimple; mais ſi l' ame eſt une ſubſtance ſimple elle devroit être préciſément la même dans tous les individus de l' eſpece humaine, qui tous devroient avoir les mêmes facultés intellectuelles: cependant celà n' arrive pas; les hommes different autant par les qualités de l' eſprit, que par les traits du viſage. Il eſt dans l' eſpece humaine des êtres auſſi differents les uns des autres, que l' homme l' eſt ou d' un cheval, ou d' un chien. Quelle conformité ou reſſemblance trouvons-nous entre quelques hommes? Quelle diſtance infinie n'y a-t-il pas entre le Genie d' un Locke, d' un Newton, & celui d' un Payſan, d' un Hottentot, d' un Lapon?*

R. Per amore del buon ordine io desiderarei prima di rispondere al nostro Avversario un poco di prova di quella sua proposizione, che perchè l' anima è semplice, debba perciò essere precisamente la medesima in tutti gl' individui della specie umana. Ma se vana su di ciò riesce ogni ricerca di prove, con ugual franchezza può da noi negarsi la proposizione, con quanta viene dal nostro Filosofo avanzata. Nè dalla connessione dei termini può giammai risultare la verità della proposizione stessa. Poichè qual connessione dei termini può giammai assegnarsi tra questi due enunciati: L' anima è semplice. Dunque esser dee la medesima in tutti gli Uomini? Io nego la conseguenza, poichè dalla semplicità dell' anima in niun modo segue come necessario corollario, ch' ella esser debba la medesima in tutti gli Uomini. E benchè io non sia tenuto a render ragione della mia negativa, ma sia bensì dovere del nostro Avversario il provare la sua proposizione, pure per manifestarmi con lui liberale gli dirò, che finchè sarà vero il Leibniziano principio degl' Indiscernibili, cioè che non si danno in Natura due cose del tutto simili, e finchè non mi si produca una sufficiente ragione, onde intender si possa, perchè un' anima indicata a cagion d' esempio colla lettera A, piuttosto che qualunque altra anima supposta dall' Avversario pari in tutto affatto e somigliante alla prima informi il tal corpo umano B, noi avremo sempre il diritto di replicare all' Autor del Buon-Senso, che l' anima rimanendo semplice, non può anzi essere la medesima precisamente in tutti gli individui della specie umana; altrimenti cesserebbe il principio della ragion sufficiente nell' Ipotesi del nostro Avversario. E per appunto senza obbligarlo ad ergere per ora il suo pensiero a volo, e senza farlo comparire qual forastiero in un Mondo a lui sconosciuto, di cui gli Abitatori son varj ordini di puri Spiriti, che

che per certo non sono medesimi precisamente tra loro, sia bene ch' io mi trattenga alcun poco nella sola disamina di quegli stessi esseri organizzati, de' quali egli è l' insigne Panigirista. In ogni individuo per tanto di questi esseri organizzati, che formano il Regno animale, da molti celebri Moderni Filosofi si riconosce un' anima, di una condizione però molto inferiore a quella dell' Uomo, siccome limitata ad oggetti sensibili solamente. Eppure l' anima della Talpa, benchè semplice, non sembra precisamente la medesima con quella d' altri più pregievoli Animali, poichè non ha la stessa vivacità, ed energia, nè la stessa sensibilità dell' anima, verbi gratia, d' un Cane, di un Cavallo, di una Scimia; ciò che manifesto appare dalle loro diverse operazioni, e dal vario modo di agire. Inoltre tra gl' individui della stessa specie, per esempio, di Cavalli, e di Cani non si scorge forse in alcuni più che in altri una naturale disposizione maggiore, una maggior facilità nell' eseguire quanto esige l' Uomo da essi, sia nel percorrere, a modo di esempio, le tali vie con quel determinato metodo e giro, sia nel fare que' determinati giuochi, nel mentre che altri se ne veggono del tutto inetti per tali azioni? Non se ne ritrovano forse nella stessa specie di feroci e di mansueti, di vivaci e di un utile uso e giocondo, ed altri tardi, balordi e d' inutile peso? Ma s' io non fallo, ad un Filosofo che ragiona, la varietà delle operazioni nelle diverse specie dei Bruti, siccome la diversa eccellenza nelle stesse facoltà degl' individui della medesima specie debbon dar fondamento di dedurre piuttosto la disparità delle loro anime, che la loro precisa uguaglianza. Imperciocchè per le ristrette, e limitate operazioni d' una Tellina, e di una Chiocciola non essendovi bisogno di tutte le facoltà dell' anima d' un Cane, o d' una Scimia, sembrarebbe che quelle facoltà in cui sono superiori i Cani e le Scimie, fossero superflue in un' Ostrica, e in

in una Chiocciola, e secondo il comune Assioma *Deus & Natura nihil faciunt frustra*. Dunque è da credere, che l' anime degli animali differiscono tra loro o nelle qualità come nelle specie diverse, o nei gradi come negli Esseri della stessa specie. Il che supposto, qual maraviglia sarebbe, se per analogia deducessimo, che le anime degli Uomini eziandio e semplici e di superior condizione a quelle de' Bruti differiscano tra loro nei gradi di attività, nella prontezza di spirito, nel modo di riflettere, o in qualunque altra assai notabile loro proprietà? Qual maraviglia perciò che certi Uomini, piuttosto che certi altri abbiano, per esempio, avuto in dono dalla Natura una maggior disposizione alle opere di spirito, che suppongono una natural vivacità, piuttosto che all' opere di meditazione e di raziocinio, del quale abbondano altri, perchè assai più raccolti, e che non si lasciano trasportare dall' empito della Fantasia? La qual cosa potrà dirsi del pari rispetto ad ogni altra facoltà, in cui comparisce un Uomo dall' altro diverso, e non solo relativamente alle diverse facoltà, ma rispetto anche ai gradi d' una facoltà sola, in cui avvien talora, che un Uomo superi l' altro d' assai.

Ma non perciò deve, ( seppur pretende di comparir ragionatore ) nè può il nostro Avversario dalle cose dette inferire, che tra un Uomo e l' altro si rinvenga smisurata o essenziale distanza nelle qualità dello spirito, e tale, qual per avventura si scorge passare tra l' Uomo, ed un Cavallo, o un Cane. E di vero molto semplice si darebbe a veder quel Filosofo, il quale veggendo alcuni Uomini niente esercitati, e quasi non aventi idea di quelle regole, su cui si aggira il raziocinio, o scorgendoli scarsi di quelle immagini, su cui può esercitarsi la fantasia, si facesse perciò le maraviglie, e si desse a credere, che di raziocinio e di attive produzioni di fantasia fossero quasi del tutto privi. Avvegnachè chi mai non sa, che

per

per il libero ed utile esercizio delle facoltà dell' anima più cose si ricercano? In primo luogo per la stretta unione, che corre tra l' anima, e il corpo, e per la mutua corrispondenza, che passa tra le loro operazioni, richiedesi, che la causa istromentale della Fisica organizzazione non sia all' anima d' impedimento. In secondo luogo fa d' uopo, che l' anima sia ben disposta per benefico dono del Cielo, e non sia quand' è in procinto di operare agitata da qualche veemente o disordinata passione. Per terzo si ricercano di più i capitali d' idee ricevute o dall' altrui istituzione, o con altri mezzi; siccom' essa anima è per natura sprovveduta d' idee, su cui esercitar si possano le di lei operazioni. Si ricerca in fine un ordinato esercizio delle facoltà della medesima, e perciò un Locke, e un Newton, ed altri sublimi ingegni, i quali ebbero dalla Natura in dono un' anima singolarmente disposta a riflettere e ragionare, e che fu arricchita per tempo d' idee proporzionate, e coltivata con assiduo esercizio, si distinsero per sublimi genj nelle scienze più profonde; e all' opposto un Paesano, un Ottentoto, un Laponese, tra quali se ne potrebbe forse contare taluno dotato dalla Natura di disposizioni uguali a quelle di que' grand' Uomini, pure perchè abbandonati, e privi di sane istituzioni, nè coltivati da un utile esercizio, si manifestano dagli stessi lontani cotanto nell' uso delle loro facoltà. Ma, torno a dirlo, si ha da dedurre perciò che quegl' idioti sieno privi della facoltà di comporre, o separare l' idee, di formare un buon raziocinio, di vedere le relazioni delle cose, e d' inferire una retta conseguenza? Una sì torta illazione non può trarsi se non da chi assai superficialmente riguarda gli oggetti, su cui vuol decidere, o da chi non è, o non vuol farla da Filosofo. E in effetto se prestassimo fede a ciò, che l' Autor del Buon-Senso ne viene dicendo, qual sorpresa non si dovrebbe in lui destare, se talora vedesse tra noi, e ne' nostri Tribunali de'

O 2 paesa-

paesani, e delle femmine affatto idiote disendere le proprie, cause addur ragioni valide, e riflettere giustamente in modo di persuadere i Giudici, in contraddittorio anche degli Oratori di professione? Qual maraviglia pure non si sarebbe in lui eccitata se avesse poco fa veduto tra di noi un Ferracina uom di contado giunto senza scuola, nè studio ad inventar nuove macchine, che sono state considerate di grandissima utilità da più dotti professori di matematiche? Ma un vero Filosofo no, che non istupirebbe alla vista di cotali fenomeni, ma pronuncierebbe anzi in conformità delle osservazioni da noi fatte di sopra. Gli Ottentoti medesimi nell'arte della Caccia, nella quale si esercitano per provvedersi di cibo, non si manifestano già privi di riflessione, anzi sono acuti, e animosi in quella. Di più per quanto barbare ed incolte ci comparischano alcune Nazioni, sieno Ottentote, o Laponesi, si rilevano in loro delle idee astratte e di Religione da chi ha conversato lungamente con loro, ed ha procurato senza prevenzione di trar notizie sincere (*a*). Ma l'idee appunto astratte, e l'idee della Divinità, e della Religione manifestano quelle caratteristiche proprietà dell'anima umana, per cui si distingue da quella de' Bruti, e perciò viene a comparire molto ingiusto il Parallelo, che forma l'Autore, tra la differenza degli Uomini tra loro, e tra l'Uomo ed un Cavallo o un Cane. Ma queste sono le grazie, ch' egli suole compartire agli Enti della propria specie.

V. Ma non ci stanchiamo tuttavia di tener dietro a questo nostro Scrittore, il quale continua immediatamente lo stesso Paragrafo in tal modo. „ L'Uomo „ dis-

(*a*) Sarebbe qui utile l'osservar di nuovo il Capo IV. delle *Verità di Teologia Naturale*, nel quale si prova non solo l'universal consenso delle Nazioni nel riconoscer una Divinità, ma al Paragrafo VII. si liberano altresì con buone ragioni dalla taccia di Ateismo molte Popolazioni di nuova scoperta.

„ differiſce dagli altri animali ſoltanto per la diverſi-
„ tà della ſua organizzazione, la quale lo rende ido-
„ neo a produrre degli effetti, de' quali non ſono quel-
„ li capaci. La varietà, che ſi oſſerva tra gli organi
„ degl' individui della ſpecie umana, baſta per iſpie-
„ garci le differenze, che corrono tra loro nelle fa-
„ coltà, che intellettuali ſi chiamano. Maggior, o
„ minor delicatezza di organi, più o meno calor nel
„ ſangue e prontezza dei fluidi, maggior fleſſibilità
„ o durezza delle fibre e de' nervi debbono neceſſa-
„ riamente produrre diverſità infinite, che ſi oſſerva-
„ no tra gli ſpiriti degli Uomini. L' eſercizio, l' abi-
„ to, l' educazione ſono le cagioni, per cui lo ſpiri-
„ to umano ſi ſviluppa, e giugne ad eſſere ſuperiore
„ agli Eſſeri che lo circondano. L' Uomo ſenza col-
„ tura, e ſenza eſperienza è un Ente così ſprovve-
„ duto di ragione e d' induſtria come il Bruto. L'
„ Uomo è uno ſtupido, qualora gli organi ſi muovo-
„ no con iſtento, o quando il cervello è difficile ad
„ agitarſi, o quando il ſangue circola con poca rapi-
„ dità: un Uomo di ſpirito è quello, di cui gli or-
„ gani ſono fleſſibili, il quale ſente prontiſſimamen-
„ te, e 'l di cui cervello ſi muove con celerità: un
„ ſapiente è quello, di cui gli organi, ed il cervello
„ ſi ſono lungo tempo eſercitati ſovra gli oggetti, che
„ fanno la ſua occupazione (*a*). „

**R.** Colla ſcorta del Sig. Buffon abbiamo oſſervato, che l' organizzazione dell' Uomo non è già più perfetta di quella dei Bruti in tutta la ſua eſtenſione, mentre intanto il ſenſo dell' odorato, e del guſto è più delicato, e perfetto nei Bruti, che nell' Uomo; e perciò

(*a*) *L' Homme ne differe des autres animaux que par la difſérence de ſon organiſation, qui le met à portée de produire des effets, dont ils ne ſont point capables. La variété que l' on remarque entre les organes des individus de l' eſpece humaine ſuffit pour nous expliquer les différences, qui ſe trouvent entre eux pour les facultés que l' on nomme intellectuelles. Plus ou moins de fineſſe dans*

ciò in vigor d'argomento tratto dalla mera organizzazione non si può dedurre la superiorità dell' Uomo sovra i Bruti. Abbiamo osservato altresì, che l' Uomo non già in forza della sua organizzazione, ( la quale come ho accennato, rapporto a questi due sensi è imperfetta comparativamente a quella de' Bruti ) ma coll' industria, colla riflessione, coll' uso in fine di sua ragione è giunto a compensare con gran vantaggio il difetto della sua organizzazione relativa a questi due sensi. Gl' interi tre Capi precedenti poi, come ci sembra, smentiscono abbastanza l' asserzione del nostro Avversario, il quale nella sola diversità dell' organizzazione fa consistere la differenza, che corre tra l' Uomo e l' essere dei Bruti; e siccome tutto ciò, ch' egli espone nella prodotta obbiezione, è gratuitamente asserito e senz' alcuna valevol prova, così dopo aver noi per varie vie dimostrato il contrario negli accennati tre Capi, non avremmo alcun dovere di qui replicare. Pure per dimostrare a chiunque, che noi non battiamo la via del dispregio altrui, ma della sola ragione, soggiugniamo, che da noi non si sostiene già, che per quel vincolo d' unione che corre tra le due sostanze componenti l' essere dell' Uomo, e per quella reciproca corrispondenza, che per sentimento riconosciamo tra le operazioni dell' una, e dell' altra sostan-

za

*dans ces organes, de chaleur dans le sang, de promptitude dans les fluides, de souplesse ou de roideur dans le fibres & les nerfs, doivent necessairement produire les diversités infinies, qui se remarquent entre les esprits des hommes. C' est par l' exercice, l' habitude, l' education que l' esprit humain se développe & parvient à s' elever au dessus des êtres qui l' environnent; l' homme sans culture & sans experience est un être aussi depourvu de raison & d' industrie que le Brute. Un stupide est un homme, dont les organes se remuent avec peine, dont le cerveau est difficile à ébranler, dont le sang circule avec peu de rapidité: un homme d' esprit est celui, dont les organes sont souples qui sent très promptement, dont le cerveau se meut avec celerite: un savant est un homme dont les organes & le cerveau se sont long-tems exercés sur des objets qui l' occupent.*

za, debba esser posta in non cale la considerazione della diversità degli organi. Io convengo anzi, che per l' espedito uso delle facoltà dell' anima si richieda finezza di organi, regolato moto de' fluidi, e quante altre fisiche cagioni possa l' Autor del Buon-Senso produrre. Gli aggiugnerò anzi, che anche il clima diverso merita non lieve considerazione nelle opere stesse di spirito. Troppe sono le cose, che concorrono per l' esercizio delle nostre facoltà, le quali non debbono oltrepassarsi in un diligente esame. Ma che poi *la sola varietà degli organi basti per ispiegarci le differenze, che passano tra gli Uomini nelle stesse facoltà intellettuali*, questo è un risondere nella sola Fisica organizzazione la causa totale, e delle intellettuali facoltà, e delle loro differenze; e questo è insieme un confondere la causa istromentale delle operazioni dell' anima colla loro causa efficiente, ch'è la stessa anima, come abbiamo di sopra fatto vedere. Sarebbe cosa da far ridere, che risonder volessimo nell' Istromento, senza cui non si suona, tutto il valore della mano maestra, che sa perfettamente toccarlo. L' istromento più, o men perfetto contribuisce molto a far comparire più, o meno l' abilità del Professore; ma l' istromento non si dirà mai la cagion efficiente del valore, e molto meno dell' invenzione di una Suonata. Così del pari l' organizzazione, e il moto de' fluidi, e la flessibilità de' nervi sono stromenti, senza il movimento de' quali non pensa l' Uomo, ma non partoriscono poi le invenzioni, nè le terze idee, nè l' idee universali, ed astratte; poichè sono questi prodotti dell' anima medesima. Così per contrario se sconcertata è quell' interna organizzazione, che serve all' anima, dessa allora non sarà idoneo istromento, per cui passino al cervello ordinate le sensazioni, nè quindi saranno per conseguenza le immagini dall' anima stessa coniate a dovere, ma tale organizzazione in vece di servir ad esse di veicolo, dirò così, sarà anzi lo-

ro

ro d'impedimento nella guisa, che un marmo troppo tenero, e che si sfaccia a primi colpi, ovvero i disadatti stromenti tolgono ad uno anche valoroso scultore il poter di fare quella statua, di cui ha egli divisato già in sua mente il perfetto modello. E che questa attitudine alle operazioni mentali sia favorita, o disturbata dalle buone o ree disposizioni del corpo nostro, lo sentiamo ben sovente in noi medesimi, o quando nelle infermità scorgiamo, che l'anima nostra non può più pensare colla solita robustezza, o quando da una lunga meditazione il nostro meccanismo se ne risente per tal modo, che poi la mente non si trova aver più vigore per ulteriori applicazioni. Siccome però tutto ciò manifestamente altro non prova, se non il mutuo commercio delle due sostanze, dall'union delle quali l'essere dell'Uomo risulta, così non altro che cattivo Logico si dimostra chi pretenda inferire di più, che al corpo attribuir si debbano tutte le operazioni anche dell'anima. Imperciocchè quante operazioni dell'anima non si danno contrarie affatto alle attuali disposizioni e movimenti del Corpo? Qual rigorosa esultanza, a cagion d'esempio, non risente l'anima o per una scoperta da se fatta, o per una ben dedotta dimostrazione, o per un affare felicemente condotto al termine, benchè il Corpo per le sofferte fatiche si trovi indebolito e languido. Epicuro stesso, il quale da un medesimo principio ripeteva le operazioni dell'animo siccome quelle del corpo, insegnava dover essere noi forti e superiori ai mali di Natura e di fortuna; e la sua Scuola ne forma elogj per la tranquillità di spirito, e per la generosità, con cui ha sofferti gl'incomodi d'una dolorosa malattia. Ma i mali gravissimi di corpo non producono certamente da se serenità di spirito; ma bensì patimenti, noja e tedio, dunque la tranquillità da altro superior principio procede differente dalla fisica organizzazione; nè sempre, nè del tutto dal corpo dipende l'anima

ma

ma in tutte le sue operazioni, secondo le dottrine stesse della Scuola Epicurea.

Finalmente, che l' esercizio, l' educazione, l' abito, e più di tutto i buoni principj, e le sane teorie delle scienze mirabilmente giovino a far sì, che un Uomo si distingua dalla folla de' suoi simili nel sapere, nella prudenza, e nella eloquenza, chi vi ha mai che nol sappia? Tutte queste industrie però adoperate sovente quasi in vano intorno a chi non è ben fornito di naturali talenti, di soda penetrazione, di brillante fantasia, mostrano anche chiaramente, che nell' anima spirituale, e non altrove è riposta la principal sorgente dell' abilità e valore degli umani individui; i quali se dopo tutto ciò, vuol pur l' Avversario insistere a metterli a livello delle Bestie, quando educazione non abbiano, nè esercizio in onta eziandio della ragione, della riflessione, delle idee astratte, che in essi ad ogni modo si riconoscono, altro con ciò non farà, se non additarci qual poco capitale far dobbiamo de' sentimenti ch' egli pronuncia, poichè al retto ragionare son tanto poco conformi.

VI. Esso però non si contenta di favellar contro ragione, se non dà nell' eccesso, e per dir così, nel farnetico. Al parallelo ingiusto dell' Uomo colle Bestie aggiugne un insulto più oltraggioso ancora. Stiamo ad udir con sofferenza anche questa, che come stravaganza, non sarà inutile al fatto nostro. „ L' Uomo, ( egli dice nello stesso Paragrafo ) senza coltura, senza sperienza, senza ragione non è egli più „ dispregevole, e più degno di odio che gl' Insetti „ più vili, o le bestie più feroci? Vi è forse in natura un Ente più detestabile d' un Tiberio, di un „ Nerone, di un Caligola? Que' distruttori del genere umano conosciuti sotto il nome di conquistatori „ hanno eglino dunque anime più stimabili di quelle „ degli Orsi, de' Lioni, delle Pantere? Vi sono „ for-

„ forse al Mondo animali più detestabili dei Ti-
„ ranni (*a*)? „

R. Intende qui ognuno abbastanza, che l'atra bile del nostro Avversario contro l'umana natura gli ha fatto fino cambiare il termine di *compassione* in quello di *odio*. Qual è quell'Uomo, che concepisca odio contro un altro, il quale per sua mala ventura sia senza coltura, senza esperienza, e senza ragione, li quali caratteri tutti insieme esprimono un pazzo perfetto? Or questi merita compassione bensì, ma non odio; e chi odia un pazzo appunto per la privazione dell'uso di ragione, egli pure si manifesta di ragione sprovveduto.

E' poi forse la dialettica della ragione, o piuttosto del capriccio che lo ha indotto a scegliere gl' Individui della specie umana i più infelici o per infermità della propria natura, o per abuso delle proprie facoltà, per dedurre scaltramente che l'Uomo è l'Ente il più detestabile di tutti i viventi? Ma se visse al Mondo un Tiberio, un Nerone, un Caligola, vi furono anche i Titi, i Vespasiani, gli Alessandri Severi, i Costantini, e tanti altri Imperatori, e Sovrani clementi, benefici, impegnatissimi a mantenere l'ordine, e promuovere il bene dell'umana società. I soli nomi, che di quelli registrar si volessero, riempirebbero non pochi fogli. Se ricerchiamo poi degli Uomini, che abbiano fatto buon uso dei loro talenti, le arti tutte, e le scienze ritrovate, cresciute, e di molto perfezionate deporranno sempre a favor dell'Uomo quali irrefragabili testimonj. Io potrei altresì produrre i no-

(*a*) *L'Homme sans culture, sans experience, sans raison n'est-il pas plus méprisable & plus digne de haine que les insectes les plus viles, ou que les bêtes les plus féroces? Est-il dans la nature un être plus détestable qu'un Tibere, un Neron, un Caligula? Ces destructeurs du genre humain connus sous le nom de conquerant ont-ils donc des ames plus extimables, que celles des Ours, des Lions, & des Pantheres? Est-il au monde des animaux plus détestables que les Tyrans?*

i nomi ora mai innumerabili di quei Letterati, che vivono nelle loro immortali Opere, le quali si conservano nelle copiose Biblioteche. Ma oime! Dacchè si moltiplicano in questo Secolo gl' infelici parti di Opere mostruose, che contengono principj ripugnanti alla retta ragione, insorge il genio anche a me di argomentare alla stessa maniera del nostro Avversario. Vi ha Ente più detestabile di quello, il quale co' perversi suoi dogmi frange i vincoli più sacri, per cui si mantiene unita l'umana società, il quale toglie dal Mondo ogni giustizia, ogni ordine, ogni legge, ogni onestà, il quale non ammette altri principj di operare che la forza, ed il piacere, ed una indeclinabile necessità proveniente dalla Fisica organizzazione? No certamente. Ma tali sono per appunto i dettati dell' Autor del Buon-Senso, come si farà ben presto palese, e tali sono gl' insegnamenti di alcuni altri detti da noi per antifrasi Begli Spiriti del secolo; dunque in questi, egualmente che nel Tiberio, e nel Caligola dall' Avversario allegati sarà l' Uomo l' Ente il più detestabile di tutti i viventi. Ma niuno certamente, il quale sia iniziato ne' principj di Logica mi potrà menar buono un tal ragionare, poichè in questo stesso genere di sapere quanti altri, e in maggior copia non ve n' ha, i quali e pensano rettamente su tali articoli, ed hanno scritto eccellenti Apologie in difesa della verità, ed hanno vittoriosamente combattuto contro sì fatti stravoglimenti di ragione? Che s' ella è così, come reggere potrà il discorso del nostro Avversario, il quale analizato che sia, si riduce a un dipresso allo stesso metodo, o piuttosto allo stesso disordine di ragionamento?

VII. Ricerchiam' ora, se egli ritornando forse in se medesimo con meno d' inconvenienza discorra nell' ultima obbiezione espressa nei seguenti termini al §. 97. „ Le stravaganze umane fanno ben presto sparire da„ gli occhi della ragione quella superiorità, la quale

„ sì gratuitamente l'Uomo si arroga sopra gli altri
„ animali. Quanti animali fanno vedere più dolcez-
„ za, riflessione, e ragione dell'animale, che si chia-
„ ma ragionevole per eccellenza! Vi sono forse fra
„ gli Uomini tanto schiavi sovente ed oppressi socie-
„ tà sì bene stabilite quanto quelle delle Formiche,
„ dell'Api, o de' Castori? Veggonsi giammai le Be-
„ stie feroci della medesima specie convenir insieme
„ per lacerarsi, e distruggersi senza utilità? Si veggo-
„ no mai insorger tra loro guerre di Religione? La
„ crudeltà delle Bestie contro l'altre specie ha per
„ motivo la fame, il bisogno di nutrirsi: la crudel-
„ tà dell'Uomo contro l'Uomo non ha per motivo
„ altro che la vanità de' suoi padroni, e la follia de'
„ suoi pregiudizj impertinenti (a).

R. Se dopo la lettura del Capo IV, e V. nei quali si è da noi dimostrata e colla ragione, e coi fatti la superiorità, che tiene l'Uomo sopra gli animali, si possa ancora spacciare per gratuita questa superiorità, lascio a chiunque il giudicarne. Che alcuni animali poi dimostrino riflessione, e ragione più ancora dell' Uomo quest' è ciò, a cui ora ci chiama il nostro Avversario cogli esempj delle società delle Formiche, dell' Api, e dei Castori. E benchè altrove sia stato da noi provato il contrario, e non già gratuitamente affermato, come ora da lui si fa nel momento medesimo,

(a) *Les extravagances humaines font bien-tôs disparoitre aux yeux de la raison la superiorité, qui si gratuitemens l'homme s'arroge sur les autres animaux. Combien d'animaux font voir plus de douceur, de reflexion & de raison, que l'animal qui se dit raisonnable par excellence! Est-il, parmi les hommes, si souvens esclaves & opprimès, des sociétés aussi bien constitués que celles des Fourmis, des Abeilles, ou des Castors? Vit-on jamais les bêtes féroces de la même espece se donner rendez-vous dans les plaines pour se déchirer & se détruire sans profit? Voit-on s'elever entre elles des guerres de Religion? La cruautè des bêtes contre les autres especes a pour motif la faim, le besoin de se nourrir; la cruautè de l'homme contre l'homme n'a pour motif que la vanitè de ses maitres & la folie de ses prejugés impertinents.*

ſimo, in cui a torto ci rimprovera, pure perchè queſti eſempj poſſono forſe colpire alcune deboli teſte avvezze a trattenerſi nella ſola corteccia delle coſe, così mi fermerò di propoſito ſulla conſiderazione degl' anzidetti animali. Molti a dir vero hanno verſato ſulla fiſica coſtituzione, e governo di queſte ſpecie di Bruti. Altri ſi ſono diſteſi particolarmente ſulla generazione, metamorfoſi, e manifatture dell' Api, i quali oggetti formano una propria occupazione del Naturaliſta; ma altri hanno preteſo di dedurre la morale, e fino la Teologia da queſt' Inſetti, e hanno ad eſſi adattate piuttoſto le loro proprie idee, di quello che abbiano ſtudiato di trarre ragionevoli conſeguenze da diligenti oſſervazioni. Chi con occhio Filoſofico le ha contemplate più da vicino, e con giuſta comparazione riſpetto all' Uomo, a me ſembra che ſieno ſtati il Sig. Buffon, ed il Sig. Bonnet profondi oſſervatori, e perciò da eſſi trarrò alcuni pezzi di oſſervazioni, i quali ſparger poſſono molta luce ſopra una materia, ch' era per l' addietro aſſai inviluppata. E di vero non è forſe abbaſtanza bella la Natura per riſcuotere i noſtri elogj, e la noſtra ammirazione, ſenza aggiungerle pregj immaginarj? Ci ſi obbietta particolarmente la intelligenza, e la previſione, o ſia la cognizione dell' avvenire sì delle Formiche, come dell' Api riſpettivamente ai lor lavori, e le copioſe raccolte che fanno per l' invernata. Ma rapporto a ciò così riflette il Sig. Buffon (*a*).
,, La previſione delle Formiche altro non era che un
,, pregiudizio; oſſervandole ſi era loro accordata, ma oſ-
,, ſervandole meglio ſi è loro negata; eſſe ſono ſtupide
,, in tutto l' Inverno, dunque le loro provviſioni ſono
,, ammaſſi ſuperflui, ammaſſi accumulati ſenza alcuna
,, mira, ſenza cognizione dell' avvenire; poichè per que-
,, ſta cognizione medeſima ne avrebbero previſta tutta l'
,, inu-

(*a*) Mr. Buffon Tom. IV. *Hiſtoire Naturelle Diſcours preliminaire* pag. 105. dell' Edizione di Parigi in 4.

„ inutilità. Non è egli naturalissimo, che animali, „ i quali hanno una dimora fissa, dove sono soliti a „ trasportare i cibi, de' quali hanno attualmente bisogno, e che eccitano il loro appetito, ne trasportino in maggior quantità di quella che loro abbisogna, determinati anche dal solo sentimento, e „ dal piacere dell' odorato, o di alcun altro de' loro „ sensi, e guidati dall' abito che hanno preso di trasportar i loro viveri per mangiarli in quiete? Questo „ medesimo non dimostra forse ch' essi non hanno se „ non sentimento, e nessun raziocinio? „ Una simile cosa osserva anche l' acuto Sig. Bonnet (*a*). „ Si „ va ripetendo (dic' egli) da tre mille anni, che le „ Formiche ragunano le provvisioni pel Verno, che „ hanno raccolto nella buona stagione. Ma simili magazzini sarebbero ad esse inutilissimi, giacchè dormono tutto l' Inverno come le marmotte, i ghiri, „ e molti altri animali. Un mediocre grado di freddo basta per istupidirle. Che sarebbero esse dunque „ dei magazzini pretesi? „ Innanzi poi di rispondere alla previdenza dell' Api, non sono da oltrepassarsi la loro così detta Società, l' apparente Gerarchia e le loro manifatture; le quali cose più attraggono l' occhio osservatore, e che più metter possono a tortura l' ingegno il più penetrante per iscoprir le cagioni naturali, con illazioni, che non abbiano origine dalla sola sorpresa, vera cagione dell' Entusiasmo, il quale difficilmente si accorda con una seria meditazione. Prima per altro d' ogni altra cosa tessiamone la breve Storia per poterne trarre qualche plausibile conseguenza. Una sola Ape in ogni Alveare è la sola, che genera; e secondo l' osservazioni del Sig. Buffon (*b*), ella produce dieci mille individui in una sola volta, e nel medesimo luogo. Il maggior numero tra questi è di

(*a*) Sig. Bonnet nel Tomo II. della *Contemplazione della Natura* pag. 162. dell' Edizione di Venezia.

(*b*) Sig. Buffon nel luogo citato pag. 94.

è di Neutri, o vogliam dire *Api operarie*, le quali incapaci sono di generazione; e il loro officio è di raccogliere dai fiori il mele, e la cera dalle polveri delle stamigne; altre di queste s'impiegano a raccorre da quelle, che si chiamano foriere, la cera; ed altre s'impiegano a costruire le cellette, od a pulire, e perfezionare i lavori. Ma oltre li Neutri si producono allo stesso tempo dalla fecondissima madre anche de' Maschj in buon numero, ma inferiore al numero de' Neutri, i quali non hanno parte nelle fatiche, ma il loro uffizio si restringe alla sola fecondazione; e perciò dal mese di Agosto sino alla Primavera divenendo questi inutili a un tale oggetto, vengono distrutti da Neutri. Si generano in fine nello stesso tempo ancor le femmine, ma in pochissimo numero, le qnali divengono poi Regine, qualor alcune Colonie di Api per il troppo numero dipartendosi dall' Alveare vanno altrove a formarne un nuovo; ma una sola di esse per altro in ogni alveare ha da essere propriamente la Madre, da altri detta la Regina. Tutte queste tre specie hanno figura diversa; e perciò è ragionevolissimo, che l' Autor della Natura abbia in loro inserito un Istinto diverso corrispondente alla loro indole, e destino, cioè alle femmine di generare, ai maschj di cooperarvi, ai Neutri di raccogliere, ed operare. Ma la maggior difficoltà consiste nell' ispiegar gli uffizj diversi dei Neutri. Intanto osserva il Sig. Buffon, che non vi è intelligenza nella quantità della raccolta. Poichè a pag. 105. egli dice: „ Le Api ammassano molto più cera, e
„ mele di quello che loro abbisogni; questo non è dun-
„ que un prodotto della loro intelligenza: questi so-
„ no effetti della loro stupidità, della quale noi ap-
„ profittiamo; poichè l' intelligenza le porterebbe ne-
„ cessariamente a non ammassare, se non quanto han-
„ no bisogno all' incirca, ed a risparmiarsi il trava-
„ glio per tutto il resto, sopra tutto dopo la ingrata
„ sperienza, che questo travaglio è una pura perdita,

men-

„ mentre loro ſi toglie tutto ciò di che abbondano;
„ e che in fine queſta abbondanza è la ſola cauſa
„ della guerra che loro ſi fa, e la ſorgente della de-
„ ſolazione, e del diſordine della loro ſocietà. Egli
„ è sì vero, che non vi è altra ragione, che il ſo-
„ lo ſentimento cieco, in virtù del quale lavorano,
„ che ſi poſſono obbligare a lavorare, per così dire,
„ finchè ſi vuole. Fin tantochè ritrovano fiori, che
„ convengono loro nel paeſe che abitano, eſſe non
„ ceſſano di trarre il mele, e la cera; eſſe non inter-
„ rompono il loro travaglio, nè finiſcono la loro rac-
„ colta, ſe non che per la ragione, che non trovano
„ più nulla a raccogliere. Hanno penſato alcuni di
„ traſportarle, e farle viaggiare in altri Paeſi dove
„ vi ſono fiori, allora eſſe tornan da capo alla fati-
„ ca, e continuano ad ammaſſare...... Il loro tra-
„ vaglio non è dunque una previdenza, nè una pena,
„ ch' eſſe ſi diano in viſta di fare delle provviſioni
„ per ſe, ma è al contrario un movimento dettato
„ dal ſentimento; e queſto movimento dura, e ſi rin-
„ nova preciſamente in ragione dell' eſiſtenza degli og-
„ getti, che a loro ſi riferiſcono. „

Ma diranno alcuni: almeno la perfetta figura eſa-
gona delle lor cellette moſtra in loro idea di diſegno.
Riſponde lo ſteſſo Sig. Buffon a pag. *99*. „ Queſte
„ cellule, queſti eſagoni tanto vantati, tanto ammi-
„ rati mi ſomminiſtrano una prova di più contro l'
„ Entuſiaſmo, e l' ammirazione: queſta figura comun-
„ que Geometrica, e regolare ci compariſca, e ſia in
„ effetto parlando ſpecolativamente, non è nel noſtro
„ caſo ſe non un riſultato meccanico, e aſſai imper-
„ fetto, che ſi trova ſpeſſo nella Natura, e che ſi oſ-
„ ſerva nelle di lei produzioni le più ineleganti; i
„ criſtalli, e parecchie altre pietre, alcuni ſali ec. pren-
„ dono conſtantemente queſta figura nella loro forma-
„ zione. Si oſſervino le picciole ſcaglie della pelle di
„ un pettiroſſo, ſi vedrà, che ſono eſagone, poichè

„ ciaſ-

„ ciascheduna scaglia crescendo nel medesimo tempo si
„ fa ostacolo, e tende ad occupar il maggior spazio
„ possibile in una data ampiezza: si vedono questi
„ medesimi esagoni nel secondo stomaco degli animali
„ ruminanti, si trovano nei grani, nelle loro capsu-
„ le, in certi fiori ec., si riempia un vaso di pisel-
„ li, o di qualche altro grano cilindrico, si chiuda
„ esattamente dopo avervi versata tanta acqua, quan-
„ ta vi può entrare negl' intervalli, che restano tra
„ questi grani; si faccia bollire quest' acqua, tutti
„ questi cilindri diveranno colonne di sei lati. Vi s'
„ intende chiaramente la ragione, ch'è puramente mec-
„ canica; ciascun grano, di cui la figura è cilindri-
„ ca, tende in ragion del suo rigonfiamento ad oc-
„ cupare il maggior spazio possibile in un dato inter-
„ vallo; essi divengono dunque tutti necessariamente
„ esagoni per la reciproca compressione. Ciascheduna
„ pecchia cerca pure di occupare il maggior spazio
„ possibile in un dato intervallo; è dunque perciò
„ necessario che siccome il corpo delle pecchie è ci-
„ lindrico, così le loro cellette sieno esagone per la
„ stessa ragione degli ostacoli reciproci. „ E alla spie-
gata verità avrà pur avuto mira il Sig. Bonnet quan-
do ha riflettuto nella seguente maniera (*a*). „ Chi
„ non vede che quanto più l' opera dell' Api è geo-
„ metrica, altrettanto ella suppone meno di geome-
„ tria nell' Artefice? Salta agli occhi, che in que-
„ sto caso il Geometra è l' Autore dell' Insetto. „

Ma quello, dicono gl' Avversarj, che sorprende, è l' attaccamento, il rispetto, che mostrano l' Api per quella loro Regina. A me sembra per altro che senza immaginar le massime di un ragionato governo, i soli principj, da cui sono mossi, e condotti gli animali, e che nel Capo IV. abbiamo assegnato, sieno più che bastanti ad ispiegare anche una tal condotta



(*a*) Sig. **Bonnet Tom. 2. Cap. 25. della citata Opera** pag. 180.

di coteſti Inſetti. La maggior parte delle Api, che ſono in un Alveare hanno eſiſtenza da coteſta lor madre. Si può dunque dedurre, che regni in loro un certo Iſtinto di attaccamento a chi li ha generati. Si aggiugne a queſta conghiettura, che nelle Api ſi è oſſervato da diligenti Naturaliſti un altro Iſtinto, il qual è di attaccamento alla propagazione della propria ſpecie. Tanto è manifeſto in loro queſto Iſtinto, che ſe ſi divida un alveare in due, e manchi in uno la Regina, dalla qual ſola attender poſſono la propagazione, i Neutri, o ſia le Api lavoratrici deſiſtono toſto dal lavoro, e periſcono per inedia. Queſta oſſervazione ſi riſcontra preſſo il Sig. Bonnet nel luogo citato pag. 177., a cui va d'accordo anche il profondo Sig. Abate Spallanzani nell'annotazione, ch' egli aggiugne nella citata pagina. Dunque ſenza ſupporvi principj di moralità, e di regolato governo, il ſolo principio d'Iſtinto inſinuato loro dall' Autore della Natura può baſtare per render ragione di quei fenomeni, che hanno eccitato tanta ſorpreſa, ed hanno quindi impedito forſe il ragionarvi ſopra. Che ſe di queſti, e d'altri Fenomeni il noſtro corto intendimento non giugneſſe anche ad aſſegnar ſufficienti ragioni ſul fondamento da noi di ſopra ſtabilito degli appetiti, e dell' Iſtinto, ſarà perciò conforme al buon ſenſo il ragionare dei noſtri Avverſarj, i quali ne' loro Panegirici delle Api particolarmente voglion riconoſcere nel reggimento di quelle i principj di una ben diviſata Repubblica, migliore ancora di quella di Atene; voglion ſupporvi previſione, ordine, gerarchia, in una parola una perfetta ragione; e poi convertendo il diſcorſo verſo l'Uomo lo vogliono in tutte le ſue azioni condotto da neceſſità, e dai ſoli moti della ſiſica organizzazione? A me ſembra che un tal tenor di procedere debba ſcuotere ogni ingiuſto ammiratore di coloro che ſi credono i genj del ſecolo, nati per promuovere una criſi univerſale negl' ingegni umani, o piut-

piuttosto, ( dirò io ) per disgrazia del Secolo comparsi quai tristi Fenomeni per dileguare dalle menti degli Uomini ogni vera cognizione, e per mettere a soqquadro ogni più giusto metodo di filosofare.

Non sarà discaro al Lettore, che da noi si termini il discorso sulle Api con alcune belle riflessioni tratte dal Sig. Bonnet, le quali confermeranno vieppiù il solo principio di sensibilità, o d' Istinto, da cui sono esse condotte nelle loro operazioni. „ Sicuramente „ ( dic'egli nel Tom. II. Cap. 25. della citata Opera ) „ sono i Neutri, ch' esterminano i maschj, divenuti „ che sieno inutili al pubblico. Ma i maschj sono „ eglino, che lo indurrebbero in carestia se non si mo- „ lestassero? E più che probabile che le cognizioni de' „ Neutri non giungano fin là. Basterebbe ammettere, „ che viene un tempo, in cui i maschj producono sui „ sensi dei Neutri un' impressione che gl' irrita, e che „ gli spigne a disfarsene. „

„ Finchè la stagione è favorevole alla raccolta del „ mele e della cera i Neutri non lasciano di raccor- „ ne, e di riempirne i magazzini. Nè tampoco può „ dirsi che preveggan da lungi, che succederà una sta- „ gione, in cui saranno ad essi vietate queste raccol- „ te. Sarebbe cosa poco filosofica l' attribuire a coteste „ mosche un tale prevedimento. Esseri che non han- „ no, nè aver possono altro che pure sensazioni, po- „ trebbero essi giudicare dell' avvenire? Il tutto è stato sì „ bene disposto, che l' Api sono provvedute, senza aver „ pensato, nè potuto pensare a fare delle provvisio- „ ni. Sono state istruite a ragunare la cera, e il me- „ le; danno opera a tale lavoro per tutta la buona „ stagione, e arrivando l' Inverno i favi sono già pie- „ ni di cera, e di mele. „

„ I favi, nei quali riluce sì profonda geometria, „ sarebbero essi pure l' opera d' insetti geometri? „ E dopo aver esclusa con tutta ragione questa geometrica cognizione dalle Api, così conclude: „ Questo

„ solo esempio bastar potrebbe, perchè il prudente
„ lettore si accorgesse quanto noi andiamo errati, al-
„ lorchè sì liberalmente diamo agli animali la nostra
„ maniera di pensare, e di ragionare, e quasi l' inge-
„ gno nostro stessissimo. A convincerne non dobbiam
„ far altro che applicare alla costruzione dei favi dell'
„ Api l'idee di ragionamento, che adottiamo con sì
„ poca riflessione a favore degli animali, e d' improv-
„ viso trasformeremo l' Api in sublimi geometri. „

Passando ora ai Castori, de' quali le manifatture non altrimente, che quelle delle Api ci destano ammirazione, dirò, che dal convenire insieme si suscita in cotesti animali l' idea del lavoro, o si risveglia l' Istinto di lavorare in quel tal modo, come ha loro insegnato l' Autor della Natura, alla maniera stessa, come succede nell' Api *Neutre*, le quali vengono eccitate al tal determinato lavoro tutto in se geometrico dalla presenza della loro Regina. In fatti se vengano dispersi dai Cacciatori li Castori, e le loro fatture vengano disordinate, questi vanno errando per le Foreste, perdono tutta la loro attività, e sembrano quasi stupidi. Per altro rapporto a ciò, che si ravvisa in essi di maraviglioso, e che sembra indicare riflessione, sono opportunissime le osservazioni del Sig. Bonnet, il cui nome su tal proposito merita di essere rispettato dagli stessi Avversarj. Queste tanto più volentieri trascriviamo, quanto che ci dispensano da ulteriori ricerche, e confermano i nostri principj già di sopra stabiliti. Egli dunque nella più volte citata Opera Tom. II. pag. 193. così riflette. „ Le Opere de' Castori so-
„ no sicuramente di una natura affatto diversa da quel-
„ la dei lavori dell' Api. Hanno esse tanta analogia
„ colle nostre, che le giudicheremmo provenienti da
„ riflessione se ci abbandonassimo alle prime impres-
„ sioni, e se non analizassimo l' idee, che la voce
„ *riflessione* ci rappresenta. Certamente i Castori non
„ sono più ingegneri, e architetti di quello che l'

„ Api

„ Api sieno geometre. Non veggiam noi, che se i
„ Castori avessero le nostre nozioni di genio, e di
„ architettura, i Castori d'oggigiorno non fabbriche-
„ rebbero precisamente come quelli del tempo di Ves-
„ puccio? Lo spirito umano combina, e perfeziona
„ incessantemente: lo spirito de' Castori non combina,
„ nè perfeziona giammai. Se almeno una volta sola
„ alzassero capanne quadrate! Ma eternamente sono
„ capanne rotonde, ed ovali. Muovonsi come Pia-
„ neti nel circolo, che loro ha descritto la Natura,
„ nè mai da quello si scostano. Ne qui varrebbe l'
„ opporre che i Selvaggj presenti fabbricano come
„ quelli di una volta. Se i Selvaggj non perfeziona-
„ no i loro lavori, non è per questo, che non ab-
„ biano il potere di farlo. Il loro cervello è orga-
„ nizzato come il nostro; hanno il dono della paro-
„ la: usan tra loro un certo diritto delle Genti di
„ gran lunga superiore a tutto il governo de' Casto-
„ ri. E se mai tra queste nazioni grossolane nasces-
„ sero dei Vaubans, e dei Perraults, i loro borghi
„ diverrebbero Città, e le loro Capanne Palagj. As-
„ petterete voi dei Vaubans, e dei Perraults presso i
„ Castori? Il limo onde la Natura si è servita ad im-
„ pastare questi animali, non è lo stesso, che ha usa-
„ to nell'impastar gli Architetti? Ma ella sembra tal-
„ volta far Architetti, e Geometri, quando non fa
„ che manovali, ed automi. Ogni animale ha ricevu-
„ ti i particolari suoi doni, e la sua misura d'indu-
„ stria proporzionata al suo fine. Ve n'ha taluno, in
„ cui il Meccanismo è sì palpabile, che dissimular nol
„ possiamo. Ve n'ha d'altri, ove è trasvestito sotto l'
„ apparenza di riflessione, e di genio, che ci seduce
„ con sicurezza tanto maggiore, quanto più volentieri
„ cerchiamo di esser sedotti. Per altra parte ci è assai
„ più facile il far ragionar il Bruto da Uomo, che
„ l'Uomo da Bruto. „ E in fatti se avesse a ragio-
nare il Bruto, risponderebbe al nostro Avversario: e

non

non offervi tu, che la maggior parte delle noftre fpecie fono in una quafi continua guerra, e che le une fervono di unico alimento all' altre fpecie fuperiori? Non vedi le fteffe Api, da te recate innanzi, ogni anno in guerra per far macello di tutti i mafchj? A che dunque efalti le noftre pacifiche focietà? L'Uomo è fpeffo in guerra perchè conofce le Leggi di giuftizia, e di mio e tuo, le Leggi di mantenere i patti, non conofciute dai Bruti, le quali allorchè vengono violate chieggono ragione coll'armi. Cofa v'è qui d'infenfato, o d'irragionevole? Se poi alcune fiate infufficienti ragioni danno motivo alla guerra, ciò pure farà una delle Appendici della Natura finita, ma non è quefto già difordine univerfale.

PAR-

# PARTE SECONDA

*Dell' Immortalità dell' Anima Umana.*

## CAPO I.

E' congruo ed è desiderabile che l' Anima umana sia immortale.

I. *Dall' inestinguibile desiderio di una permanente felicità, la quale qui non si ritrova, si argomenta, che vi sia fuori di questa vita altra cosa che corrisponda a questa insaziabile brama; e che perciò l' anima umana debba esistere dopo la separazione del Corpo per poterne essere partecipe.*
II. *Del consenso di tutte le Nazioni nell' ammettere l' immortalità dell' Anima.*
III. *L' opinione dell' Immortalità contribuisce al miglior essere della Società, e l' opinione contraria toglie grandissimi vantaggj. Si scioglie una obbiezione.*
IV. *Nel sistema avversario si toglie l' unico conforto agli afflitti. Si scioglie un' altra obbiezione.*

I. Siamo giunti finalmente alla più consolante, e utile verità, la quale sia valevole a rendere dolci i travaglj, saporita la virtù perseguitata e derisa, e ch' è fonte insieme dell' azioni le più generose a favore della stessa civil Società. Ma è ella poi una verità ( dicono a noi i Materialisti ) quella, di cui andate in traccia, oppure una illusione? Ancorchè accordar loro volessimo, ch' esser può un' illusione, diremo loro intanto, ch' è almen congruo ed è desiderabile, che tale non sia per i veri vantaggj, ch' ella reca all' Uomo in se stesso, e per i beni, che ne derivano all' umana Società. Imperocchè da un intimo sentimento siamo stimolati a desiderare la felicità. Niu-

Niuna cosa mondana è valevole a saziare questo desiderio. Lo dicano queglino stessi, i quali sono immersi nei maggiori piaceri del Secolo. Non insorge forse loro un' irrequieta noja di ciò, che possеggono, e che aveano prima con tanta inquietudine desiderato? Qual è quella cosa umana posseduta, che non generi dopo qualche tempo una fastidiosa sazietà, e che non lasci dietro a se un desiderio di uno stato migliore? Che se questo desiderio non può esser soddisfatto abbastanza in questo Mondo, vi dev' essere dunque altra cosa, fuori di questa vita, la quale corrisponda a questa insaziabile brama di essere felici. Ma come può essere l' Uomo di quella partecipe, se la sua anima al corpo non sopravvive? E se non sopravvive al corpo, come potrà accordarsi colla ragione questo desiderio invincibile della felicità, il qual è nell' Uomo? Un Dio adunque buono e saggio, quale abbiamo dimostrato essere la prima cagione della nostra esistenza, avrà in noi trasfuso un insuperabile desiderio chimerico? Ma ciò sarebbe ripugnante alla nozione di un Ente verace, e sapientissimo.

II. Il desiderio per tanto di una durevole felicità è in noi per intimo sentimento, che ci detta la stessa Natura. La voce poi della Natura, a cui non si oppone la ragione, è la voce del Creatore in ciò particolarmente ch' è comune a tutte le Nazioni, di tutti i Tempi, e luoghi, e di tutte le condizioni. Ma la voce della nostra immortalità è quella di tutte le nazioni, di ogni tempo, di ogni luogo (*a*). Dunque è la voce del Creatore. *Maximum vero* ( dice Cicero-

(a) Questo argomento, che risulta dalla universal Tradizione, o piuttosto dalle diligenti ricerche fu d' ogni Nazione è felicemente trattato dal P. Uberto Hayer nell' Opera intitolata *Spiritualità, e Immortalità dell' Anima* con una squisita erudizione dell' Antichità Sacra, e Profana; e perciò rimettiamo i Lettori, i quali volessero fornirsi di tal erudizione, a quell' Opera.

cerone ) ( *a* ) *argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare*. Ed altrove: *Permanere animos arbitramur consensu Nationum omnium*. In fatti si consulti la Storia de' Greci, de' Romani, e degli Egiziani, e si raccoglierà, ch' essi ammettevano un Tartaro per gli empj, e gli Elisj per le persone dabbene in un'altra vita. Gl' Indiani stessi, i Chinesi non riconoscevano forse l' immortalità? In una parola ogni Nazione ha stabilita la sua Religione su questo fondamental dogma, come noi pure abbiamo rilevato nell'opera intitolata *Verità di Teologia Naturale*. Cap. X. §. V.

III. Ma prescindendo anche da questa indeclinabile voce della Natura, che ci annunzia l' immortalità ( per l'unica ragione di far grazia ai nostri Avversarj ) dimando, se il loro sistema meglio contribuisca al buon essere dell' Uomo, e della Società, o se piuttosto vengano tolti grandissimi vantaggj all' uno e all' altra senza la supposizione ( la qual così per ora da noi si chiama per tener dietro passo passo ai nostri Avversarj ) di una vita immortale?

Egli è certamente un miglior bene l' essere eccitato da maggiori, e più forti motivi ad operare il bene, a tendere con animo magnanimo ad azioni generose, piuttosto che l' esser mosso da minori motivi. L' Ateo espone per motivo di operare il genio di rendere il suo nome immortale nella memoria de' posteri. Ma un' azione, la qual nel suo sistema è indeclinabile, e che non potea non farsi, è egli un bel merito per acquistare la stima dei posteri? Non vi è merito, dove vi è necessità. Ma accordiamo anche questo loro motivo. Dunque sarà meno fortemente condotto ad azioni magnanime quegli che oltre la speranza di sopravvivere nella memoria de' posteri, è persuaso di un' immortal vita? Questo secondo motivo è sì forte, e sì robusto per eccitare gli Uomini ad azio-



( a ) Cic. *Tuscul. Quaest.* Lib. I.

ni generose, che se non è sostenuto da quella temperanza, con cui suole la vera Religione insegnare le sue massime, può far rinunziare allo stesso amor della vita. In fatti nel Giappone a motivo di questa verità mal'intesa è frequente il Suicidio, e i seguaci di Foè pure si ammazzano per più presto godere una vita sì felice. Quanto dunque è ragionevole il credere, che vengano gli Uomini più facilmente mossi a sagrificare ai proprj comodi, ed al privato interesse, ed alla vita medesima, qualor si tratti di giovare a' suoi simili ed alla Patria in vista di guadagnare una vita felice ed immortale!

IV. E' poi un dichiararsi amico dell'umanità il toglierle le dolci speranze d'una vita avvenire? Quelle speranze, che non di rado sono l'unico conforto, il qual tempera l'amarezza delle tristi vicende di un Uomo circondato da infortunj, afflitto da malattie dolorose? E' forse un asciugargli le lagrime, o scemargli la pena il dirgli, che ciò nasce per una fatal necessità, a cui è mestieri soccombere; od è piuttosto la vera via di avvilirlo, e di abbandonarlo ad una vile disperazione? Eppure tal è la risposta, che può attendersi da un Materialista. Ma se egli ama l'umanità, gli lasci almeno quella felice illusione, che lo toglie dal precipizio della disperazione sulla fiducia di un Dio giudice, che nella vita avvenire renderà a tutti giusta ragione delle Opere loro.

E' l'Uomo giusto e virtuoso invidiato, perseguitato, oltraggiato, fuggito da tutti, perchè non va a genio di certe persone potenti, qual compenso potrà egli sperare nel sistema loro? Diranno gli Avversarj coll' Autor del *Sistema della Natura*, che la compiacenza e il contento interno di aver operato bene, sarà la sua ricompensa. Ma è ella una compensazione adeguata, e di tal vigore di trarre più persone alla virtù come nel nostro sistema? Questo è il varco, al quale attendo i Materialisti. Poichè noi non neghiamo, che pos-

possa in alcuno far qualche breccia l'accennato motivo dei Materialisti, benchè per ottenere l'effetto possa per avventura aver luogo nella sola Repubblica di Platone; ma affermiamo, che il motivo, che da noi si aggiugne della speranza d'una vita felice futura, sarà sempre più valevole per addolcire le pene di un Uomo sciaurato, e per renderlo più forte, e costante nel soffrire intrepidamente. E come no? Se l'interesse stesso, ch'è la gran molla delle umane azioni per gli stessi Materialisti, vi ha una gran parte nella speranza di una vita migliore. Non si dimostrino dunque crudeli i Materialisti nel tempo che vogliono comparire i più umani, collo studiarsi cioè di svellere dal cuore degli Uomini quel sentimento, che detta lor la stessa Natura di sopravvivere al corpo in uno stato fortunato futuro, e che riempie di gioja l'Uomo virtuoso in mezzo delle maggiori afflizioni. Ma già ci verrà il destro di versare più di proposito su tal argomento al fine di questo libro. Per ora ci basti di avere accennati i sommi Capi per far rilevare che almeno è congruo, e che per il miglior essere dell'Uomo anche in questa mortal vita è al certo desiderabile, che non sia una illusione, una chimera questa natural persuasione di una vita futura. Passiamo tosto a far vedere, che non è altrimenti una chimera questa natural persuasione, ma ch'è una verità del tutto conforme alla ragione.

## CAPO II.

E' conforme alla ragione, che l'Anima dell' Uomo sia immortale.

I. *Si premette la distinzione dell' Immortalità Essenziale, e dell' Immortalità puramente Naturale. Questa seconda e non la prima può convenire all' Anima umana.*
II. *Metodo da tenersi nel provare l' immortalità naturale dell' Anima.*
III. *Non vi è nell' Anima principio alcuno intrinseco di annichilazione, nè di corruzione, ancorchè si riguardi la colleganza ch' essa avea pria col Corpo.*
IV. *Si propone la più forte obbiezione degli Avversarj, e vi si risponde.*
V. *Dall' indole dell' esteriori create cose resta esclusa la ragione di causa per l' annichilazione dell' Anima.*
VI. *Non è conforme alla ragione, che la Sovrana increata cagione che ha la potenza di annichilare l' Anima agisca di fatto per la di Lei distruzione.*
VII. *Si ragiona sul fine della Creazione, e si trae una nuova deduzione per la mortalità dell' anime de' Bruti, e si conferma l' immortalità dell' Anima umana.*

I. PEr evitare gli equivoci, e per procedere colla necessaria precisione d' idee fa d' uopo distinguere l' immortalità essenziale dalla immortalità puramente naturale. L' immortalità essenziale è una necessità assoluta di una perpetua e costante vita, di maniera che implicherebbe contraddizione l' Ipotesi della mortalità sotto qualunque aspetto. Questa perfezione discende dall' indole dell' esistenza dell' Ente perfettissimo, la quale essendo assolutamente necessaria, da se esclude come incompatibile, e ripugnante l' Ipotesi

tesi della non esistenza: e perciò siccome gli è essenziale di sempre essere inalterabilmente, così gli è essenziale pure di sempre inalterabilmente vivere. L'immortalità naturale poi consiste in una vita o durazione perpetua proveniente dalla mancanza di cause interne, ed esterne, le quali portino morte, o destruzione, benchè assolutamente parlando l'Ente, che gode dell' immortalità naturale, non sia di natura sua indestruttibile, siccome l'immortalità non gli è essenziale, quale appunto conviene al solo Ente Necessario. L'immortalità naturale è la sola, che conviene all' anima umana. E con una tal distinzione mi sembra aver prevenute molte difficoltà dei Materialisti, i quali menano gran fracasso sulla quasi comune prova prodotta dagli Apologisti della Religione, cioè che perchè l'Anima è priva di parti, ed è semplice di natura sua, debba perciò esser immortale. Io confesso ingenuamente, e con ciò rileveranno gli Avversarj, se io sono sincero, che questa prova non mi sembra valevole abbastanza per dimostrare l'immortalità dell' anima; poichè al più proverebbe, che l'anima da se non si distrugge, ma non prova già, che non possa essere distrutta d'altra cagione.

II. Noi per tanto battendo le traccie già divisate diciamo, che meglio si prova l'immortalità nel seguente modo senza tema che sia posto in dubbio da chi ragiona un dogma cotanto importante ed utile. In fatti è comun dettato di Metafisica, che ogni Ente di sua natura ama d'essere, e conservarsi, e ch'è privo della podestà d'annichilarsi. Dunque allorchè dimostreremo, che all' anima umana manca ogni ragione esterna ed interna di distruggersi, o annichilarsi, avremo insieme provata la di Lei immortalità; poichè ad un Ente Spirituale, quale si è da noi di sopra dimostrata l'anima umana, è lo stesso il morire, che l'annichilarsi; non potendosi concepire Essere Spirituale senza vita. Dunque se colle prove giugne-

re-

remo a far vedere, che resta esclusa ogni ragione intrinseca ed estrinseca di destruzione, o di annichilazione, avremo provato altresì, che dee sempre vivere l'anima nostra, e perciò essere immortale, il che non può essere però esteso alla vita corporea, cessando la quale resta ancor la materia, di cui era formato il Corpo, benchè sotto altra forma; e perciò non resta annichilato il Corpo.

III. Ma per non dilungarsi passiamo tosto alle prove. Non vi è nell'anima principio alcuno intrinseco di annichilazione, nè di corruzione, nemmeno se si riguardi la colleganza ch'essa avea prima col Corpo; al che precisamente c' invitano i Materialisti. Non ha per tanto l'anima in se principio alcuno, onde intender si possa, che venga annichilata; poichè questo ripeter non si può dall' intrinseca energia, poichè non vi vuol meno di una infinita Potenza per ridurre al niente ciò ch'esiste, nè minor potenza si richiede a creare, che a ridurre al niente una creata cosa. Ma finita è la potenza dell' anima; dunque è impossibile, che giugner possa ad annichilare se medesima. Oltre di che come abbiamo osservato, ogni essere vivente di sua natura ama di esistere, non di annichilarsi. Di più. All' anima manca ogni fondamento intrinseco di corruzione, o di separazione di parti, come avviene nella morte del corpo: poichè l'anima essendo semplice di natura sua, come abbiamo per l'addietro provato, esclude da se ogni composizione di parti, e perciò ogni cagione di morte, ch'è propria de' corpi viventi, come de' vegetabili e minerali.

Nè è già ragionevole il ripetere la morte dell' anima dalla corruzione del corpo, a cui era prima unita. Poichè acciò potesse influire la morte del corpo sulla morte dell' anima, sarebbe d'uopo, che in ragione della corruzione, e separazione delle parti del corpo l'anima umana potesse pure nel medesimo tempo andar soggetta a simile corruzione, e separazione delle

le ſue parti. Ma ripugna, che una ſoſtanza ſemplice e indiviſibile, qual è l'anima umana, poſſa mancare per corruzione e ſeparazione di parti, delle quali è priva; dunque non è ragionevole il credere, che la corruzione del corpo tragga ſeco la morte dell'anima.

IV. Ma dicono gli Avverſarj, che in tanto alla morte dee di neceſſaria conſeguenza mancare anche quella ſoſtanza più ſottile da noi chiamata anima, poichè ceſſa allora neceſſariamente ogni operazione, ogni azione, in cui conſiſte propriamente la vita di un eſſere; dipendendo ogni operazione dell' anima dall' eſterne impreſſioni degli oggetti, che agiſcono nei ſenſi; e ſiccome i ſenſi mancano intieramente alla morte, così dee mancare pure ogni operazione all' anima, e perciò ceſſare d'eſiſtere.

Io ben volontieri incontro una tal difficoltà per dedurre delle conſeguenze forſe inaſpettate da loro a favore della cauſa che peroriamo. Si rammentino i noſtri Avverſarj ciò, che abbiamo lungamente provato nei primi Capi; cioè, che benchè le ſenſazioni, e l' immagini, che ſi riſvegliano nella fantaſia ſieno dipendenti dalle impreſſioni degli oggetti eſterni nei ſenſi, pure da ciò non ſegue, che le idee, che con tal mezzo da noi ſi formano, debbano rifonderſi nella cauſa fiſica, come efficiente le idee.

Le cauſe fiſiche agiſcono nella noſtra anima, e poſſono modificare le noſtre operazioni, ma non perciò le creano; vi è una infinita diſtanza dal modificare al creare; ma nel ſiſtema dei Materialiſti ſegue, che la cauſa fiſica crei le idee in noi, e le ſteſſe operazioni dell' anima. Abbiamo in oltre oſſervato, che benchè l'azioni degli oggetti eſterni nei ſenſi preſtino i materiali all' anima, ſu cui poſſano aggirarſi le di Lei operazioni, pure abbiamo impiegato un intero Capo a far vedere, che l'anima indipendentemente dalle attuali ſenſazioni, e ſenza ſegno alcuno analogo all' idee, che ſi eccitano in mente, eſercita ſpeſſo le

ſue

ſue operazioni, cioè riflette, aſtrae, ragiona ſulle virtù e i vizj, ſull' idee ſpirituali di Metafiſica, ſull' idee aſtratte di Matematiche ſemplici ec., e tutto ciò ella opera per ſua intrinſeca energia, e ſenza alcuna attuale ſenſazione, o ſegno eſterno, che riſvegli le paſſate immagini. Sa in fine colla propria attività dedurre anche delle nuove idee ſenza dipendere da oggetti eſterni, che tramandino alla mente l' immagini. Dunque colla ſteſſa energia potrà l' anima medeſima anche ſeparata dal corpo eſercitare quelle proprie operazioni, che non dipendono dall' attual azione de' ſenſi, nè da' quei ſegni eſteriori, che richiamano le paſſate immagini; potrà cioè aggirarſi ſull' idee ſpirituali ed aſtratte, e ſolo le ſarà impedito l' uſo delle ſenſazioni, e della paſſiva fantaſia, ſiccome dipendenti dai ſenſi, dell' uſo de' quali reſta priva l' anima; e queſto medeſimo nota uno ſtato migliore, cioè il non dipendere in modo verũno da' ſenſi, e l' eſercitarſi ſu oggetti più convenienti alla ſpiritual ſua natura. Non ha dunque biſogno l' anima ſeparata dal corpo dei ſenſi corporei per l' eſercizio delle ſue operazioni, come ſuppongono gli Avverſarj.

V. Ma ritornando noi ora col penſiero alla anzidetta diviſione, e luſingandoci di aver provato abbaſtanza, che nè dall' intrinſeco dell' anima, nè dall' unione primiera col corpo ſi può ritrovar ragione, ch' eſiga la di Lei deſtruzione, paſſiamo toſto a rintracciare le cauſe eſteriori. Queſte o ſono create, o n' è la ſola cagione la cauſa increata, ch' è il fonte di ogni eſiſtenza. Ma ciaſcheduna delle create cagioni non potrà giammai nelle ſue operazioni uſcire dalla sfera della propria attività, e naturalmente produrre ciò ch' è in contraddizione colla propria natura. E' naturale alle coſe create la limitazione, e l' eſſere finite. Ma per ridurre al niente una ſoſtanza creata, non vi vuol meno di una potenza increata, e illimitata, come abbiamo teſtè oſſervato; dunque ripugnereb-

rebbe all' indole, e natura di ciaſchedun Ente creato, ch' egli giugner poteſſe ad annichilare una ſoſtanza, qual è appunto l' anima.

VI. Ora ricerchiamo, ſe ſia conforme alla ragione, che quella cagione increata, che ha la potenza di annichilare l' anima, agiſca di fatto per la di Lei diſtruzione.

La potenza di Dio opera ſempre di concerto colle ſue Divine perfezioni; e perciò rimanendo egli Onnipotente, non operarà mai ciò ch' è oppoſto alla ſua Bontà, Giuſtizia, e Sapienza. Ora eſaminiamo coſa eſigano queſte perfezioni rapporto all' anima, per poter ſenza taccia di temerità ragionare ſullo ſtato futuro dell' anima medeſima.

La Sapienza di Dio eſige, che eſſer vi debba una notabil differenza tra la virtù e il vizio; e la ſua Giuſtizia pure dimanda che ſia premiata la virtù, e punito il vizio, per mantener l' ordine delle coſe, e quell' armonica economià, per cui ogni coſà entra nell' ordine univerſale, che forma la vera bellezza del Mondo morale. Ora noi vediamo, che in queſta vita non ſempre viene accompagnata la virtù dal premio, nè il delitto dal meritato caſtigo; anzi ſpeſſe fiate l' empio abbonda di delizie, e di comodi, e giace la virtù oppreſſa ed avvilita tra le miſerie; dunque eſſendo Iddio giuſto (come già abbiamo provato to nelle *Verità di Teologia Naturale*) è neceſſario, che vi ſia un' altra vita, in cui egli compenſi la virtù, e puniſca il vizio. Ma non ſi dà altra vita ſenza l' immortalità dell' anima: dunque dalla ſapiente Giuſtizia di Dio riſulta, che l' anima noſtra eſſer debba immortale. Queſto argomento ha colpito degl' ingegni di prim' ordine anche tra gli Spiriti forti. „ Quan-
„ do io non aveſſi (dice tra' queſti il Rouſſeau) al-
„ tre prove dell' immortalità dell' anima che il trion-
„ fo del peccatore, e l' oppreſſione del giuſto, ciò
„ ſolo m' impedirebbe di dubitarne: una sì urtante

„ dissonanza nell' armonia universale mi fermerebbe
„ a determinarla. Io direi a me stesso: Tutto non
„ finisce per noi colla vita, tutto rientra nell' ordine
„ alla morte „ *(a)*.

VII. Rivolgendo poi il pensiero alla Divina Bontà è fuor di dubbio, che da un tal fonte ripeter si dee l' amore, che porta il Creatore alle fatture ragionevoli della sua Onnipotenza: e amandole egli dee conservare la loro esistenza, finchè persevera il fine della loro creazione contemplato già dalla Divina Sapienza; altrimenti potrebbe esser tacciato da qualche bocca profana per un Nume capriccioso, qualor con mano avara riprender ne volesse il dono dell' esistenza, perseverando ancora il fine primario della creazione. Dal qual principio mi sembra di poter prima dedurre una buona conseguenza rapporto all' anima de' Bruti. Dalle osservazioni prodotte nel Capo II. si vede a chiare note, che le loro operazioni sono ristrette alle sensazioni ed immaginazioni; e perciò nel ragionevole sistema di quelli, che riconoscono nei Bruti un' anima, limitata però alle predette operazioni, s' intende altresì il fine, a cui sono esse destinate, ed è di animare e conservare il Corpo del Bruto. Mancando perciò questo colla morte, è conforme alla ragione, che abbia a cessare anche la vita della lor anima; mentre cessando interamente il fine, per cui Iddio ha loro donata l' esistenza, diverrebbero queste interamente inutili. E la Sapiente Onnipotenza, siccome non manca mai nelle cose necessarie, così non abbonda nelle superflue; e perciò è ragionevole, che Iddio tolga loro la donata esistenza, non avendo più luogo il fine della loro creazione. Si aggiugne altresì, che nell' Ipotesi della loro esistenza dopo la separazione del corpo, non si saprebbe in che consister potesse la loro vita ed azione. Imperciocchè tutte le loro azioni

(a) *Esprit, Maximes, & Principes de Jean-Jacques Rousseau* ch. 1. art. *de la Spiritualitè de l' ame.*

ni essendo dipendenti da' sensi esteriori, e versando su oggetti fisici, nè potendo questi più agire nei loro sensi, i quali mancano interamente alla morte del corpo; segue che vane, e senza azione alcuna rimarrebbero le loro Potenze, nè ciò succederebbe già per una eventual e temporaria cagione, ma per una necessaria e perpetua privazione. Ma questa necessaria e perpetua privazione di azione non si saprebbe come comporla con una perpetua e costante vita. E' dunque ragionevole il dire, che cessi l'esistenza delle anime dei Bruti colla morte del Corpo: quando non passassero nella sentenza di alcuni ad animare un altro Corpo (*a*).

Ma non corre già la stessa ragione, riportando il discorso all' anima umana. Nell' Uomo vivente oltre le funzioni dell' umano meccanismo comuni anche ai Bruti, ed oltre le sensazioni, e l' immagini dei passati oggetti, che ritornano alla mente mediante alcuni segni esteriori analoghi, non possiamo dissimulare, che la mente nostra suol trattenersi in idee assai più nobili, alle quali benchè nella sua rimota origine abbiano data occasione gli oggetti esterni, pure questi non le hanno giammai impresse nei sensi, nè dai sensi sono mai passate alla mente; ma sono state espresse dall' anima medesima per l' intrinseca sua efficacia. Tali sono l' idee del giusto, e della rettitudine, l' idee degli oggetti spirituali, e l' idee delle scienze astratte. Queste sono idee vere, e delle quali per la maggior parte siamo consej per intimo senso, e che superano con gran vantaggio l' idee relative a' soli oggetti sensibili; e perciò tra queste, piuttosto che tra le basse idee, che si mendicano per la via de' sensi, è ragionevole di ricercare il fine della creazione dell' anima. Tra queste noi veggiamo universale in tutti il desiderio di conoscere il vero. Questo non è mai sa-



(a) Si veda il Boulier nel *Saggio Filosofico sopra l' anima delle Bestie* Par. II. cap. 13.

saziato in questa vita, anzi più che c' interniamo nell' acquistare le cognizioni del vero, più cresce in noi il desiderio di avvanzarsi nella cognizione. Di più. Siamo naturalmente portati ad andare in traccia del vero bene, e di ciò che ci può rendere veramente felici. Queste due inclinazioni, non contenendo nella sua nozione disordine alcuno, è ragionevole il credere, che ci sieno trasfuse dal Creatore medesimo. Ma se queste inclinazioni tendessero di sua natura all' errore, o ad un oggetto chimerico, sarebbe l' errore allora da attribuirsi al Creatore medesimo; il che ripugna alla sua veracità, e sapienza.

Tendendo per tanto queste inclinazioni ad un oggetto vero; e trovandosi qui noi inceppati da' sensi, e dal tumulto delle passioni agitati ed impediti di qui ritrovarlo, e goderne; dunque il fine principale, al quale tende l' anima naturalmente, e per il quale è stata creata, non è ancor soddisfatto in questa vita. Per compiere per tanto il fine della creazione, ogni ragion vuole, che la Bontà di Dio portata già ad amare le ragionevoli fatture della sua mano, conservi l' esistenza dell' anime umane anche dopo la separazione del corpo, per far loro gustare in uno stato migliore, e meno sproporzionato alla purità, e grandezza dell' oggetto, quanto sia verace il Creatore, e quanto venga con vantaggio compensata la nostra aspettazione nel possedere quell' oggetto, che sazierà con perfezione ogni nostro desiderio, e nel cui godimento sarà bandita in eterno ogni noja.

## C A P O I I I.

### Si espongono fedelmente le difficoltà dell' Autor del *Buon-Senso* contro l' immortalità dell' Anima Umana, e si disciolgono.

I. *S' introduce l' Avversario coll' allegare la nostra ignoranza estesa più del dovere intorno all' Anima Umana.*

II. *Continua la stessa difficoltà traendo pessime conseguenze dall' ingenua confessione di quelli Filosofi, i quali non sanno spiegare in che consista l' unione dell' anima col corpo.*

III. *Si ripete il primo obbietto contro l' immortalità dal riflettere sulla dipendenza totale che ha l' anima dal corpo nell' Ipotesi di sua esistenza. Dal che inferir vuole l' Autor del Buon-Senso che anche supponendo l' anima, questa dee finire alla morte dell' Uomo.*

IV. *Da noi si ribatte una difficoltà dell' Autore contro un' esposta prova dell' immortalità.*

V. *Meschine prove dell' annichilamento dell' anima.*

VI. *Si fa rilevare quai strane conseguenze tragga l' Autor del Buon-Senso dalla immortalità.*

VII. *La vecchia obbiezione di Lucrezio riprodotta e confutata. Si svelano que' misterj supposti dal nostro Avversario.*

VIII. *Introduce i Teologi inopportunamente; quasi si tratti di un Mistero, o della Rivelazione, o di un oggetto sovranaturale.*

IX. *Si pretende di rispondere alla rilevata utilità del dogma che da noi si difende. Si scuopre il sofisma, e si conferma vieppiù il dogma dell' immortalità.*

X. *Si dissipa altro consimile Sofisma.*

E' ch-

E' Ella una bella gloria il porre in controversia non solo, ma negare eziandio apertamente una verità, che ci detta la stessa Natura, che ci viene tramandata dall' Universale Tradizione, e dalle menti le più illuminate (a), e che dalla stessa ragione ci viene insegnata, e sostenuta? Era forse riservato a questo Secolo illuminato una tale scoperta, la quale facesse smentire e i dettami di Natura, e d'intimo senso, e la credenza di tutti i secoli? Io non sono sì ingiusto, nè invidioso per detrarre all'estimazione dovuta al corrente Secolo sì per li rapidi progressi, che hanno fatto le Fisiche particolarmente, mercè un nuovo ed utile metodo introdotto, e nemmeno posso negare, che la Storia, e le Scienze non abbiano ricevuto un nuovo fregio, e non sieno con miglior Critica, e più utilmente oggidì trattate, che nei secoli d'ignoranza. Tutto ciò volentieri accordo, nè durerei gran fatica a tessere anche, se vogliono, un lungo Panegirico. Ma che poi nel Senato degli Uomini illuminati del Secolo pretenda di aver luogo chi con piede profano tenta di conculcare, e seppellire sotterra quell' aura di luce Divina, che ci detta una verità

(a) Ancorchè si voglia prescindere dalla Divina Ispirazione dei Libri Santi, nessuno per altro, il quale con giusto discernimento abbia letti i Sapienziali, potrà negare a Salomone almeno un aperto ed illuminato ingegno. Egli per tanto nell'Ecclesiaste apertamente c'insegna l'immortalità dello Spirito umano nel Capo XII. v. 7. colle seguenti parole. *Et revertatur pulvis in terram suam unde erat, & spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*. Non finisce dunque tutto colla Morte.

Intanto mi è piaciuto di qui produrre l'addotto testo di Salomone per opporlo all'insegnamento del Sig. Elvezio, il quale nell'opera dell'*Esprit* arditamente pretende, che un tal dogma non conti un' Epoca superiore a quella di Gesù Cristo. Potrei altresì dal Vecchio Testamento ritrarre altri testi per ismentire una sì arbitraria proposizione, come a cagion d'esempio quello di Daniele al Capo XII. v. 2. e 3. ma ciò è stato eseguito già da altri Scrittori.

tà corredata dai più limpidi fonti dell' umane cognizioni, oh questo è quello, che dee giustamente scuotere, chiunque ha diritto di essere in quella meritevole Assemblea. No, non hanno diritto di appartenere al Secolo illuminato coloro, i quali si studiano con vani sofismi, e con illusioni ( atte per altro a sedurre i semplici, o i mal disposti per corruzione di cuore ) di convertire la luce del Secolo in una notte tenebrosa. Se meriti di esser escluso da quel rispettabil ceto l' Autor del *Buon-Senso* anche per i soli avvelenati dardi ch' egli scaglia contro l' inalterabile verità fino ad ora provata colla ragione, ne sia giudice ogni discreto Lettore.

I. Il nuovo Erostrate del Secolo così incomincia la sua satira contro l' immortalità dell' Anima al §. 100. „ La superiorità, che gli Uomini si arrogano sopra „ gli altri animali è principalmente fondata su l' opi- „ nione, in cui essi sono di possedere esclusivamente „ un' anima immortale. Ma tosto che si dimanda lo- „ ro, cosa è quest' Anima, voi li vedete balbettare. „ Questa è una sostanza incognita, questa è una for- „ za secreta distinta dal loro corpo, questo è uno „ spirito, del quale essi non hanno alcuna idea „ (*a*).

R. Questa è la solita introduzione di tutti coloro, i quali si propongono di togliere dalle menti degli Uomini le universali verità; spacciare cioè ignoranza e tenebre nel più bel meriggio di cognizioni, o estendere a tutto l' essere della cosa quelle parziali privazioni di sapere, le quali caratterizzano anzi l' ingenuità dei veri Filosofi. Liberamente confessiamo, che l' intima natura dell' anima è a noi sconosciuta. Dunque

(a) *La superiorité que les hommes s' arrogant sur les autres animaux est principalement fondée sur l' opinion, ou ils sont de posseder exclusivement une ame immortelle. Mais, des qu' on leur demande ce que c' est que cette ame, vous le voyez balbutier. C' est une substance inconnue, c' est une force secrette distinguée de leur corps, c' est un esprit, dont ils n' ont nulle idée.*

que dell' anima non abbiamo alcuna idea ? Prima di giugnere a questa conseguenza io ritrovo dei gradi intermedj, i quali smentiscono una tal conseguenza. E acciò ognuno possa facilmente rilevarne il vigore, prendiamo per idea media quell' unica sostanza medesima, ch' è il Dio, l' anima, e il fonte di ogni esistenza per i Materialisti, cioè la stessa Materia. Abbiamo noi forse idea adeguata dell' intima natura di essa? I Filosofi più sinceri, come abbiamo altrove osservato, non si arrossiscono di confessare, essere a noi del tutto ignota. Dunque non abbiamo idea alcuna della materia? Pessima conseguenza, diranno a noi i Materialisti, e in vero a tutta ragione; poichè abbiamo idea dell' estensione, della solidità, della gravità, della forza d' inerzia, e di alcune altre proprietà universali, le quali sono innegabili a chiunque non voglia travvedere; e perciò dall' ignoranza dell' intima natura, ed essenza della materia non segue che resti esclusa ogni idea, la quale veracemente viene accordata dagli stessi Materialisti. Ora collo stesso metodo di ragionare confessiamo noi pure ciò ch' eccede la nostra cognizione, ed è l' intima natura dell' anima; e non dissimuliamo insieme quell' idee, che l' intimo senso, e le cotidiane osservazioni a noi suggeriscono. Quali poi sieno l' idee che abbiano delle facoltà dell' anima, può ciascheduno agevolmente raccoglierle da quella sincera esposizione da noi fatta nei Capi IV. e V.

II. „ Dimandate loro (continua egli lo stesso Paragra-„ fo) come questo spirito, ch' essi suppongono, per lo-„ ro Dio, del tutto privo di estensione, abbia po-„ tuto combinarsi co' i loro corpi estesi, e materiali? „ Essi vi diranno che non sanno cosa alcuna; che „ questo è per loro un mistero; che questa combina-„ zione è l' effetto dell' Onnipotenza di Dio. Ecco „ le idee chiare, che gli Uomini si formano della so-„ stanza occulta, o piuttosto immaginaria della quale

„ han-

„ hanno fatto il mobile di tutte le loro azioni „ (*a*).

R. Se l' ingenua protesta d' ignorare il modo, con cui si combinano in un medesimo soggetto due sostanze del tutto diverse fra loro, traesse seco un' insuperabile ignoranza anche sull' essere dell' anima, ed escludesse ogni idea su le di lei facoltà, sarebbe forse tolerabile allora la conseguenza, che ne trae l' Autor del *Buon-Senso*, cioè di caratterizzare l' anima qual sostanza immaginaria. Ma se nulla ostante quella confessione, pure abbiamo delle vere e reali nozioni delle sue facoltà d' intendere, di riflettere, di astraere, di giudicare, le quali abbiamo dimostrato non poter mai convenire alla materia, io non intendo come regger possa il buon senso, nel far passare qual Ente di ragione quella sostanza, della quale noi stessi esperimentiamo le anzidette facoltà. Che se possibile fosse in alcun caso l' Ipotesi, che alla materia convenir potesse il pensiero, io son d' avviso, che il torto ragionare del nostro Avversario sarebbe la più valevole prova. Ma non vogliamo dipartirci dal sentiero battuto fin ora, benchè ci tenti spesso l' Autore di discostarci colla sua troppo frequente satira, e repetizione degli stessi falsi principj.

Così egli prosiegue il medesimo Paragrafo 100. „ Se l' anima è una sostanza essenzialmente differente „ dal corpo, e che non può avere alcuni rapporti „ con esso, la loro unione sarebbe non un mistero, „ ma una cosa impossibile „ (*b*). Chi mai ha di noi insegnato, che l' anima non abbia alcun rappor-



(a) *Demandez leur comment cet esprit qu' ils supposent comme leur Dieu, totalement privè d' étendue a pu se combiner avec leurs corps étendus, & materiels? Ils vous diront qu' ils n' en savent rien; que c' est pour eux un mystere; que cette combinaison est l' effet de la toutepuissance de Dieu. Voilà les idées nettes que les hommes se forment de la substance cachée, ou plutôt imaginaire dont ils ont fait le mobile de toutes leurs actions.*

(b) *Si l' ame est une substance essentiellement differente du corps & qui ne peut avoir aucuns rapports avec lui, leur union seroit, non un mystere, mais une cose impossible.*

to, alcuna relazione col corpo ch' ella informa? Anzi la più ſana parte di quelli, che riconoſcono un' anima nell' Uomo, confeſſano altresì, che a molti comandi dell' anima corriſpondono certi determinati moti nel corpo; e che a tali determinati moti nel ſenſorio ſi eccitano nell' anima delle grate o delle moleſte ſenſazioni; o come altri ſpiegano, coll' occaſione di certi moti nel ſenſo ſi formano dall' anima dei penſieri relativi all' impreſſione fatta da oggetti eſterni nel ſenſo. In qualunque ſiſtema poi di quelli, che ammettono l' anima umana, non è mai eſcluſo ogni rapporto tra eſſa e il corpo. Falſo è dunque il ſuppoſto del noſtro Avverſario, e perciò falſa altresì la conſeguenza della impoſſibilità d' unione delle due ſoſtanze, ſiccome dedotta da un chimerico ſuppoſto.

„ Queſt' anima (continua egli) eſſendo d' un eſſen-
„ za differente dal corpo, dovrebbe neceſſariamente
„ agire in un modo diverſo da quello: tuttavia noi
„ vediamo che i moti, che prova il corpo ſi fanno
„ ſentire a queſta ſuppoſta anima, e che queſte due
„ ſoſtanze diverſe nella loro eſſenza agiſcono ſempre
„ di concerto. Voi ci direte ancora, che queſt' armo-
„ nia è un miſtero, ed io vi dirò che io non vedo
„ la mia anima, che non conoſco, e non ſento che
„ il mio corpo; e ch' è il corpo che ſente, che pen-
„ ſa, che giudica, che ſoffre, e che gode, e che tut-
„ te le ſue facoltà ſono riſultati neceſſarj del ſuo pro-
„ prio Meccaniſmo, o della ſua organizzazione „ (*a*).

R. Eſſendo in fatti l' anima di una eſſenza differen-

te

(a) *Cette ame étant d' une eſſence differente du corps, devroit neceſſairement agir d' une façon differente de lui, cependant nous voyons que les mouvemens qu' eprouve le corps, ſe font ſentir à cette ame prétendue, & que ces deux ſubſtances diverſes par leur eſſence, agiſſent toujours de concert. Vous nous direz ancore que cette harmonie eſt un myſtere; & moi je vous dirai que je ne vois pas mon ame, que je ne connois & ne ſens que mon corps, que c' eſt ce corps qui ſent, qui penſe, qui juge, qui ſouffre, & qui jouit, & que toutes ſes facultés ſont des réſultats nèceſſaires de ſon mecaniſme propre, ou de ſon organiſation.*

te dal corpo, e ritenendo ognuna delle due sostanze le sue proprie facoltà, dee ciascheduna agire in un modo diverso sopra dell'altra, e benchè la nostra corta intelligenza non sappia rendere adeguata ragione di questa mutua armonia di operazioni, le quali per altro esperimentiamo per intimo senso, sarà ella poi una bella ragione per negare e quest'armonia, e l'esistenza stessa dell'anima il dire che *Io non vedo la mia anima*? Se l'esistenza delle cose si dovesse provare dal solo testimonio di propria veduta; quante cose benchè reali negar si dovrebbero, perchè da noi non mai vedute? Mi perdoni l'Autor del Buon-Senso, che questa non è prova da Filosofo. Sarà forse da giusto ragionatore il dire, ch'è il corpo, che sente, che pensa, che giudica ec.? Ma quanto sia ciò fuor di ragione, ne giudichi chiunque ha letti i cinque primi Capi, e siccome qui non aggiugne l'Autore prova alcuna di sua proposizione, così ci dispensa dal dovere di replicare.

III. Seguiamo nulladimeno passo passo il nostro Avversario, e al Tribunale della ragione riportiamo le sue riflessioni. Così egli incomincia immediatamente il §. 101. „ Quantunque gli Uomini sieno nell'im-
„ possibilità di formarsi la minima idea della loro
„ anima, o di questo supposto spirito che li anima,
„ si persuadono nulladimeno, che quest'anima inco-
„ gnita è esente dalla morte ( *e questa persuasione ci sembra bastantemente fondata su buone ragioni da noi già prodotte, e non già gratuitamente supposte.* )
„ Ogni cosa prova loro, ch'essi non sentono, non
„ pensano, non acquistano idee, non godono, e non
„ soffrono che col mezzo dei sensi, o degli organi
„ materiali del corpo. Anche supponendo l'esistenza
„ di quest'anima, non si può negare, ch'ella dipende
„ dal corpo totalmente, e va soggeta unitamente al
„ corpo a tutte le vicende di quello; e tuttavia si
„ vuole, che essa non contenga alcun'analogia di na-

T 2 „ tu-

„ tura con esso ; si pretende , ch' essa possa agire e
„ sentire senza il soccorso di questo corpo ; in una
„ parola si pretende, che priva del corpo e sprigio-
„ nata dai sensi ella viva, soffra, goda della felicità,
„ o provi dei tormenti rigorosi . Su questo ammasso
„ di assurdi si stabilisce l' opinione maravigliosa dell'
„ immortalità dell' anima „ (a).

R. Abbiamo già altrove osservato, che tutte quelle operazioni dell' anima , le quali nel loro esercizio dipendono dall' attual azione degli oggetti esterni nei sensi , come sono le sensazioni , o che dipendono da alcuni segni analoghi, che richiamano alla Fantasia le ricevute immagini dai sensi, debbono cessare alla morte del corpo, siccome mancano allora gli oggetti corporei , che vagliano ad eccitare il senso o la fantasia, e perciò se tutte le operazioni dell' anima venissero esaurite dal senso, e dalla fantasia, non moveressimo lite al nostro Avversario. Ma siccome le altre operazioni dell' anima da noi assegnate nel Capo V. nella loro nozione non comprendono questa necessaria relazione ad oggetti corporei , nè nel loro esercizio abbisognano assolutamente dell' attual azione di cose sensibili, così non può correre il medesimo discorso delle prime assegnate operazioni. In fatti le astrazio-

(a) *Quoique les hommes soient dans l' impossibilité de se faire la moindre idée de leur ame , ou de cet esprit prétendu qui les anime, ils se persuadent pourtant que cette ame inconnue est exempte de la mort : tout leur prouve est qu' ils ne sentent , ne pensent , n' acquirent des idées , ne jouissent , & ne souffrent que par le moyen des sens, ou des organes matériels du corps . En supposant même l' existence de cette ame , on ne peut pas refuser de reconnoitre qu' elle depend totalement du corps , & subit conjointement avec lui toutes les vicissitudes qu' il éprouve lui-même , & pourtant on s' imagine qu' elle n' a par sa nature rien d' analogue à lui : on veut qu' elle puisse agir & sentir sans le secours de ce corps ; en un mot, on prétend que privée de corps & dégagée de ses sens, cette ame pourra vivre, jouir, souffrir, éprouver le bien-etre, ou sentir des tourmens rigoureux . C' est sur un pareil tissu d' absurdités conjecturales, que l' on bâtit l' opinion merveilleuse de l' immortalité de l' ame.*

zioni, i raziocinj, la distinzione delle idee, la composizione di esse, i giudizj non includono nella loro nozione una connessione necessaria coi corpi. Poichè versar possono queste operazioni o su i numeri, o sugli oggetti delle Matematiche semplici, nelle quali bisogna anzi prescindere dai corpi; o distender si possono su l' idee generali de' Metafisici, o su i principj della Morale, o sulle nozioni delle virtù, o finalmente sull' eternità, e sull' Essere Divino, il quale abbiamo dimostrato non essere altrimenti chimerico, ma Fonte di ogni Perfezione. Dunque benchè possano queste operazioni estendersi anche ad oggetti corporei, il che non abbiamo mai negato, pure nella loro nozione non contengono alcuna necessaria dipendenza da essi. Che poi nel loro esercizio non abbisognino queste operazioni dell' attual azione degli oggetti esterni nel senso, oltrechè la precedente ragione n' è una bastante prova, mi sembra potersi comprovare a dovizia dall' enumerazione di tutti quei casi, ne' quali gli Uomini si determinano ad agire, o giudicare contro l' attual azione del senso. Si senta un Uomo stimolato, ed acceso verso un oggetto sensibile. Benchè la naturale inclinazione, e la proporzione, che ne rileva, lo porti verso di quello, pure l' idea astratta, ma vera della virtù, o della naturale onestà spesso da quello lo rimuove. Nodrisca un altro una naturale avversione verso di un suo simile, o un odio concepito per azioni, che gli recarono danno. Se gli venga il destro di nuocere o di togliere la vita all' odiata persona, l' idea d' un Dio giusto, o altro idoneo motivo lo ritrarrà alle volte da quel sentimento, che gli suggeriva il senso, o il disordine della Passione. Di troppo lungo fiato sarebbe il discorso, qualor si estendesse a tutti quei casi, che caderebbero in acconcio.

Se per tanto le anzidette operazioni non suppongono nella loro nozione oggetti esterni, nè abbisognano nel loro esercizio dell' attual azione de' sensi nel tem-

po

po medesimo, che sta l'anima unita al corpo, cosa impedirà mai, che non possano dall' anima esercitarsi le predette operazioni, separata che sia dal corpo? Anzi il loro esercizio dee essere allora più spedito e libero, siccome non resta impedito dall' ingombro de' sensi, i quali esperimentiamo essere pur troppo d'impedimento alle proprie, e caratteristiche facoltà dell' anima. Non è dunque un tessuto di assurdi il dire, che l'anima possa vivere ed agire dopo la separazione dal corpo, a cui era prima unita.

IV. Tenta poi l' Autore di abbattere una delle prove dell' immortalità continuando lo stesso Paragrafo 101. in tal guisa: „ Se dimando quali motivi „ vi sieno per supporre l'anima immortale, mi si „ risponde tosto, che l' Uomo naturalmente desidera „ di esser immortale, o di vivere sempre. Ma io re- „ plicherò, perchè desiderate fortemente una cosa, se- „ gue forse che questo vostro desiderio abbia a resta- „ re soddisfatto? Da quale strana Logica si può mai „ inferire, che una cosa abbia necessariamente a suc- „ cedere, perchè si desidera con tutto l' ardore che „ succeda? I desiderj prodotti dall' immaginazione de- „ gli Uomini sono essi dunque la misura della reali- „ tà? Gli empj, voi dite, privi delle lusinghiere spe- „ ranze d' un' altra vita desiderano di essere annichi- „ lati. Ebbene. Non sono essi forse per parità di ra- „ gione autorizzati a concludere dietro questo desi- „ derio ch' essi saranno annichilati, come voi vi pre- „ tendete autorizzati a concludere che esisterete sem- „ pre, perchè lo desiderate „ (a)?

R. Pri-

(a) *Si je demande quel motif on a de supposer que l'ame est immortelle? on me repende aussitot, c'est que l'homme par la nature desire d'etre immortelle, ou de vivre toujours. Mais, repliquerai-je, de ce que vous desirez fortement une chose, est-ce assez pour en conclure que ce desir sera rempli? Par quelle étrange Logique ose-t-on décider qu'une chose ne peut manquer d'arriver parce qu'on souhaite ardemment qu'elle arrive? Les desirs enfantés*

*par*

R. Prima di ogni altra cosa rifletta il nostro Avversario, che la prova, contro cui egli si scaglia, non è la sola da noi prodotta, nè la più valevole. In secondo luogo, che da questo desiderio, benchè universale presso tutte le Nazioni, e che si deduce trasfuso dall' Autor della stessa Natura nei cuori di tutti gli Uomini, non abbiamo dedotto, se non ch'è desiderabile, e congruo che l' anima esser debba immortale, essendosi riserbati allora d' immediatamente poi produrre le prove dedotte dall' intrinseco della causa. Pure per non sembrare di fuggire le difficoltà in contrario, richiamando noi ora a particolar esame le riflessioni del nostro Avversario, prodotte contro questa prova da lui presa separatamente, sembrami di poter far vedere, che queste non sono valevoli per far svanire una prova da quasi tutti gli Apologisti prodotta. Noi accordiamo per tanto, che i semplici desiderj isolatamente considerati non sono la misura della realità; della qual cosa ne sono una bastante prova i desiderj che vengono dalla fantasia generati. Ma qui da noi non si tratta di tali desiderj vaghi. E per rilevarne la differenza che corre tra i desiderj, che insorger sogliono negli Uomini, e quello dell' immortalità, ci fa scorta il nostro Avversario col parallelo dell' empio, il quale desidera di essere annientato, pretendendo egli che l' empio cammini sullo stesso fondamento dell' altro, il quale desidera l' immortalità. Io ben volentieri seguo il nostro Avversario in questo parallelo, per farne conoscere la diversità grande, che corre. Degli empj intanto non si può asserire senza menzogna quell' universalità di desiderio di essere annientati, com' è di tutti in natura il desi-
de-

*par l' imagination des hommes, sont-ils donc la mesure de la realitè? Les impies, dites-vous, prives des esperances flatteuses d' une autre vie, desirent d' être anéantis. Eh bien! ne sont-ils pas autant autorisés à conclure d' après ce desir, qu' il seront anéantis, que vous vous prétendez autorisés à conclure que vous existerez toujours, parce que vous le desirez?*

derio dell' immortalità. 2. Gli steſſi empj, che deſiderano di ridurſi un giorno al nulla prima che giugneſſero al miſero ſtato dell' empietà, ſentivano nei loro cuori col comune degli Uomini il naturale deſiderio di eſſer ſempre felici. 3. Dunque per corruzione di cuore ſi ſono volontariamente allontanati dal comun deſiderio, e tacitamente ſuggerendo loro la coſcienza, che la cattiva condotta tenuta invola loro la ſperanza di eſſere felici nell' altra vita, amano meglio d' immergerſi nell' eterno obblio del nulla, piuttoſto che eſiſtere, ed eſſere infelici. Ma il diſordine delle paſſioni ſomminiſtra egli forſe fondamento alcuno per iſperare, che ſoddisfar ſi poſſa il loro deſiderio dell'annichilamento? Oh! Queſto sì è un deſiderio chimerico, e una vera illuſione, fabbricata nel regno delle tenebre per oſcurare ogni più chiara verità, e per introdurre nella Società i più perniciosi diſordini, ed è ſprovveduta inſieme di ogni ragione ed autorità. All' oppoſto il deſiderio dell' immortalità è fondato ſull' univerſale credenza, non già degl' Idioti ſoltanto, ma dei più ſublimi ingegni eziandio di ogni età, i quali hanno meritato il nome de' Filoſofi. Queſti hanno verſato di propoſito ſu d'un ſiffatto argomento, e coll' occaſione di qualche Epicureo, comparſo qual triſto Fenomeno che minacciava ſtragge e ruina all' umanità, nel dileguare qual ſottil nebbia le preſtigie dei ſofiſmi in contrario, ſi ſono ſegnalati altresì nello ſpargere luce novella ſu d'una verità inſegnataci dalla ſteſſa Natura. Sappia inoltre l' Autore, ch' egli abuſivamente uſa del termine del deſiderio parlando dell' immortalità dell' Anima; mentre queſto dederio non è il fondamento di queſta verità, ma è una conſeguenza della univerſal perſuaſione. Queſto in fine è un deſiderio fondato ſu l' intrinſeche ragioni da noi prodotte nel ſecondo Capo dell' immortalità. Si ſcuota dunque finalmente il noſtro Avverſario nello ſcorgere il notabile divario che corre tra il chimerico

to desiderio di essere annichilato, e la fondata brama di essere immortale.

V. Passiamo ora ad udire le grandissime prove dell' Autore per fiancheggiare l' idea dell' annichilamento dell' anima. Così egli immediatamente prosiegue il suo discorso incominciando il Paragrafo 102. „ L' Uo-
„ mo muore tutto intero. Niuna cosa è più eviden-
„ te per ognuno, che non sia in delirio „. Già il metodo seguito da' Filosofi suoi pari si è appunto di definire con un tuono più decisivo e insultante, quanto più si avveggono di essere sprovveduti di sode ragioni. Ma noi andiamo in cerca di prove. Udiamole.
„ Il corpo umano (così egli continua) dopo la mor-
„ te non è, che una massa incapace di produrre dei
„ moti, l' unione de' quali costituisce la vita; non si
„ vede più allora circolazione, nè respirazione, nè
„ digestione, nè parola, nè pensiero. Si pretende,
„ che sia allora l' anima separata dal corpo. Ma il
„ dire, che quest' anima che non si conosce, è il
„ principio della vita, è dire solo, che una forza
„ incognita è il principio di moti impercettibili. Non
„ vi è cosa più naturale e più semplice, quanto il
„ credere, che l' Uomo morto non vive più; niente
„ vi è di più stravagante, quanto il credere, che l'
„ Uomo morto è ancora in vita „ (*a*).

R. Queste sono le grandissime prove della sua proposizione. Ma siamo poi ad una petizione di principio, cioè se nei soli moti Meccanici consistano la vi-



(a) *L' Homme meurt tout entier. Rien n' est plus evident pour celui qui n' est point en delire. Le corps humain aprés la mort n' est plus qu' une masse incapable de produire les mouvemens, dont l' assemblage constituoit la vie; on n' y voit plus alors ni circulation, ni respiration, ni digestion, ni parole, ni pensée. On pretend que pour alors, l' ame s' est séparée du corps. Mais dire que cette ame qu' on ne connoit point est le principe de la vie, c' est ne rien dire, si non qu' une force inconnue est le principe caché des mouvemens imperceptibles. Rien de plus naturel & de plus simple que de croire que l' homme mort ne vit plus, rien de plus extravagant que de croire que l' homme mort est encor en vie.*

ta, l' essere, e le operazioni dell' Uomo. Abbiamo già fatto vedere, che il corpo, e le leggi Meccaniche sono incapaci di quelle operazioni di pensare, di riflettere, di ragionare, le quali esperimentiamo nella vita dell' Uomo. Dunque procedono queste da altro principio diverso dal corpo; e perciò è forza di riconoscere nell' Uomo un principio attivo proporzionato per eseguire tali operazioni; e questo è appunto l' anima umana, la di cui esistenza non è meno comprovata dell' esistenza de' corpi. Se pretende poi ancora l' Autore di spacciare dopo le cose dette fin ora per sostanza incognita, e impercettibile quest' anima, chiederò da lui, se sia in alcun modo intelligibile, o sia piuttosto un ripugnante accozzamento il dire un pensiero ceruleo, o giallo, una terza parte, una vigesima di un giudizio, una riflessione quadrata, ovale? Queste sì sono chimere impercettibili, perchè vicendevolmente si escludono, eppure discendono dai principj dei Materialisti. Sarebbe poi stravagante in vero il dire, che l' Uomo morto insieme vive; poichè sarebbe insieme affermare e negare del medesimo soggetto una stessa cosa secondo la medesima relazione; il che non è stato mai da veruno asserito sotto lo stesso rapporto. Ma il dire, che l' anima separata dal corpo ancor vive, benchè sia morto il corpo, a cui prima era unita, ciò non solo non è stravagante, ma è secondo la ragione, come abbiamo provato nel Capo precedente.

VI. „ Noi ridiamo ( dice l' Autore allo stesso Paragrafo ) della simplicità di alcuni Popoli, de' quali è uso di sotterrare delle provvisioni coi morti, „ sull' idea che questi alimenti saranno loro utili, e „ necessarj nell' altra vita. Vi ha dunque cosa più „ ridicola, e più assurda, quanto il credere, che gli „ Uomini mangieranno dopo morte, quanto l' immaginarsi ch' essi penseranno, che avranno dell' idee „ aggradevoli, o dispiacenti, ch' essi goderanno o sof-

„ fri-

„ ſriranno, che proveranno del pentimento, o della
„ gioia, allorchè gli organi proprj a traſmettere loro
„ le ſenſazioni, o l' idee ſaranno una volta diſciolti,
„ e ridotti in polvere? Il dire, che le anime degli
„ Uomini ſaranno felici, o infelici dopo la morte
„ del corpo, egli è un pretendere, che gli Uomini
„ potranno vedere ſenza occhi, intendere ſenza orec-
„ chj, guſtare ſenza palato, odorare ſenza narici,
„ toccare ſenza mani, e ſenza pelle. Eppure Nazio-
„ ni, che ſi credono ragionevoliſſime adottano non-
„ dimeno tali idee „ (*a*)?

R. E' una coſa in fatti da far ridere, ed atta a trattenere ſoltanto i ſemplici fanciulli ſoliti a guſtare le favole, il dire che gli Uomini dopo morte mangieranno, o faranno altre ſimili meccaniche funzioni. Ma non corre già la ſteſſa ragione, allorchè diciamo, che le anime dopo la morte penſeranno, goderanno, o patiranno. Ripugna forſe, che l' anima penſi, goda, o patiſca ſenza il corpo, come ripugna, che l' Uomo poſſa mangiare ſenza il corpo? In tanto queſt' ultimo è ripugnante in ſe ſteſſo, perchè nella ſua nozione racchiude neceſſariamente la ſuppoſizione di corpo. Ma il penſiero, l' idee aggradevoli, o diſpiacenti, e l' altre facoltà dell' anima da noi altrove eſpoſte non ſuppongono nella loro nozione una neceſ-

V 2 ſa-

(a) *Nous rions de la ſimplicitè des quelques peuples, dont l' uſage eſt d' enterrer des proviſions avec les morts, dans l' idée que ces alimens leur ſeront utiles & neceſſaires dans l' autre vie. Eſt-il donc plus ridicule ou plus abſurde, de croire que les hommes mangeront après la mort, que de s' imaginer qu' ils penſeront, qu' ils auront des idées agreables, ou facheuſes, qu' ils jouiront, qu' il ſouffriront, qu' ils éprouveront du repentir, ou de la joie, lors que les organes propres à leur porter des ſenſations ou des idées ſeront une fois diſſouts, & reduits en pouſſiere? Dire que les ames des hommes ſeront heureuſes, ou malheureuſes après la mort du corps, c' eſt pretendre que les hommes pourront voir ſans yeux, entendront ſans oreilles, gouteront ſans palais, flaireront ſans nez, toucheront ſans mains & ſans peau. Des nations qui ſe croient très-raiſonnables adoptent neamoins pareilles idées?*

ſaria relazione col corpo, e perciò non ripugna, che poſſano eſercitarſi ſenza il Corpo. Non eſperimentiamo noi forſe anche in queſta vita degl' innocenti piaceri di ſpirito nell' intendere la intima conneſſione, che vi è tra varie idee aſtratte, o nel ritrovato di una dimoſtrazione Matematica? Non ſentiamo forſe del rammarico, e del diſpiacere qualor dopo lunghi ſtudj ſulle pure Matematiche, o ſulle quantità negative non ſiamo ancor giunti a fare alcuna ſcoperta, o alcuna nuova deduzione? Eppure l' applicazione delle facoltà dell' anima a tal genere di ſtudj non ſolo non ſuppone oggetti corporei, che per la via de' ſenſi tramandino all' anima le dimoſtrazioni Matematiche, ma anzi li eſclude totalmente in queſto loro eſercizio. Non ripugna dunque, che l' anima indipendentemente dai ſenſi eſerciti almeno alcune delle ſue operazioni. L' anima dunque ſenza dipendere dall' impreſſioni degli oggetti eſterni nel ſenſo può penſare, riflettere, ragionare, provar gioja o pena, e perciò non ripugna, che anche ſenza il corpo ella eſerciti queſte ſue operazioni, come all' oppoſto ſarebbe aſſurdo, ſe eſſa mangiaſſe ſenza bocca, ſe odoraſſe ſenza naſo ec.

Paſſa poi l' Autore al §. 103. in tal guiſa. „ Il „ dogma dell' immortalità dell' anima ſuppone, che „ l' anima ſia una ſoſtanza ſemplice, in una parola „ uno ſpirito: ma io dimanderò ſempre, coſa ſia que- „ ſto ſpirito? Egli è ſecondo voi una ſoſtanza priva „ di eſtenſione, incorruttibile, che non ha coſa alcu- „ na comune con la materia (*a*).

R. Ma gli Apologiſti della Religione non ſtabiliſcono già la ſpiritualità dell' anima ſulle ſole negazioni, come vuole l' Autore, ma ſulle reali proprietà, qua-

(a) *Le dogme de l' immortalitè de l' ame ſuppoſe que l' ame eſt une ſubſtance ſimple, en un mot, un eſprit: mais je demanderai toujours ce que c' eſt qu' un eſprit. C' eſt, dites-vous, une ſubſtance privée d' éntendue, incorruptible, qui n' a rien de commun avec la matiere.*

quali abbiamo già ſvilluppate nel Capo V. di queſt' Opera.

VII. „ Ma ſe la coſa è così, ( continua l' Auto-
„ re ) come naſce la voſtra anima, e creſce, e ſi for-
„ tifica colla medeſima progreſſione del corpo „ (*a*)?

R. Queſta, come ognuno ſi avvede, è l' antica, e rancida obbiezione eſpreſſa da Lucrezio nel ſuo terzo libro coi ſeguenti verſi:

*Præterea gigni pariter cum corpore, & una*
*Creſcere ſentimus, pariterque ſeneſcere mentem.*
*Nam, velut infirmo puer, teneroque vagatur*
*Corpore, ſic animi ſequitur ſententia mentis.*
*Inde, ubi robuſtis adolevit viribus ætas,*
*Conſilium quoque majus, & auctior eſt animi vis.*
*Poſt, ubi jam validis quaſſatum eſt viribus ævi*
*Corpus, & obtuſis ceciderunt viribus artus,*
*Claudicat ingenium, delirant linguaque, menſque,*
*Omnia deficiunt, atque uno tempore deſunt.*

Ma queſta difficoltà è ſtata già abbattuta da parecchj Apologiſti, i quali hanno già riſpoſto, che benchè l' anima nè creſca, nè ſi fortifichi coll' andar dell' età, ma ritenga ſempre le ſue medeſime facoltà, pure per il libero, ed attuale eſercizio di queſte abbiſogna di tal coſtituzione di corpo, che non le ſia d' impedimento. Così ( come riflette tra moderni il celebre Sig. Abate Saurì negli *Elementi di Metafiſica* Part. I. cap. 2. ) „ La debolezza degli organi dei
„ bambini, la mollezza del loro cerebro, la vivacità
„ degli ſpiriti animali, o ſia del fluido nerveo, fan-
„ no sì, che le concuſſioni del ſenſorio ſieno troppo
„ irregolari, e troppo poco durevoli, di modo che l'
„ anima ha dell' idee, le quali ſi ſuccedono le une
„ all' altre con troppa rapidità, ond' ella le poſſa con-
„ frontare, onde poſſa giudicarle, e ſia capace di ra-
„ gionare in quella guiſa, che ſi ragiona in una età
„ più

(a) *Mais ſi cela eſt, comment votre ame nait-elle, s' accroit-elle, ſe fortifie-t-elle dans la même progreſſion que votre corps?*

„ più avvanzata. A questo possiamo aggiungere la
„ penuria delle cognizioni, le quali non si acquistano
„ dall' Uomo, che per mezzo del tempo, e sappia-
„ mo, che senza cognizioni non è possibile il para-
„ gonare. Allorchè gli organi ed il cerebro hanno
„ più consistenza, gli scuotimenti prodotti nel senso-
„ rio sono più regolari, e più durevoli. L'idee si
„ seguono più ordinatamente, e permettono all' ani-
„ ma di paragonarle, e di combinarle a suo piaci-
„ mento. Nella vecchiaja le fibre si ostruiscono, e
„ diventan più ruvide; il corso degli spiriti animali
„ si rallenta; l'impressioni sopra il sensorio sono me-
„ no distinte, l'idee sono più rare, e quindi ne vie-
„ ne la imbecillità dei vecchj decrepiti. Negli Uo-
„ mini ubbriachi, o frenetici la troppo enorme agi-
„ tazione del fluido nerveo, la irritazione dei nervi
„ prodotta dagli scuotimenti irregolari e violenti so-
„ pra il sensorio eccitano delle idee, le quali si pro-
„ ducono rapidamente e senza ordine, e delle sensa-
„ zioni troppo vivaci, per le quali l' Uomo non ha
„ più il poter di riflettere con una certa libertà a
„ tutto quello che opera. Nel letargo gli Spiriti ani-
„ mali troppo imbarazzati di umori, o troppo crassi,
„ o in troppa quantità, non iscorrono abbastanza li-
„ beramente: il sensorio è quasi senza alcun moto:
„ sono immobili i nervi, e l' Uomo rimane immer-
„ so in profondissimo sonno. Ma tutto quello, co-
„ me si vede, non impedisce, che l'anima sia la me-
„ desima in tutti i riferiti stati varj del corpo. Ella
„ soltanto non può esercitare le sue funzioni colla
„ medesima sua libertà „. E ciò, come osserva il
dotto Cardinal Polignac (*a*) La mente

„ Sol dimostra col corpo esser congiunta:
„ Chi 'l negherà? Ma non dimostra mai
„ Ch' una la mente e il corpo abbian natura.

La stretta unione, che l' Autor della Natura ha posto
tra

(a) Antilucrezio Lib. V. Trad. del Ricci.

tra l' anima, e il corpo, fa sì, che nell' esercizio di alcune sue operazioni essa dall' umano meccanismo dipenda, non già come da causa efficiente, ma come da causa istromentale a una simil guisa, come dal suo Musico istromento dipende il Suonatore, il che viene espresso dall' istesso Cardinal di Polignac coi seguenti versi (*a*):

„ Tal, chi nell' Aonia arte è maestro,
„ Pende così dalla sua Cetra istessa.
„ Se tace rotta o per caduta è guasta,
„ Se troppo tese, e troppo lente il tono
„ Perdon le corde, o l' una, o l' altra manca,
„ Se n' empieron sozzure il cavo grembo,
„ E il suon rendon ottuso, ecco rimansi
„ Il Ceterista inerte, e in van perito.

Così qualor l' umano meccanismo non è a portata, o per la troppa mollezza delle fibre, come nei fanciulli, o per il disordinato moto del sangue, e del succo nerveo, come nei frenetici, e negli ubbriachi, o quando si ostruiscono le fibre, e sono meno elastiche, come nei vecchj, l' esercizio delle operazioni dell' anima non può svilupparsi a dovere, nè manifestarsi con tutta la propria energia, benchè le facoltà dell' anima rimangan le medesime nella loro natura; nella stessa guisa, come rimane il valore medesimo del Suonatore, benchè manifestar non si possa, sconcertato essendo l' istromento. Dunque non cresce, nè si fortifica l' anima colla progressione del corpo, rimanendo essa colle medesime proprietà in tutt' i diversi stati; ma la progressione, e la robustezza che va esso acquistando di giorno in giorno, va togliendo all' anima gl' impedimenti, e si rende il corpo un più idoneo istromento a servire alla medesima nelle di lei proprie operazioni.

„ Voi ci rispondete ( continua l' Autore ) a tutte „ queste questioni, „ ( le quali per altro nè sono tan-

(b) Il medesimo nel Luogo citato.

tante, nè ſi difficili, ſiccome da ciò che da noi è ſtato fedelmente traſcritto può ognuno raccogliere ), „ che „ ſono altrettanti miſterj: ma ſe ſono miſterj, voi „ dunque non comprendete coſa alcuna di eſſe: ſe non „ comprendete, come potete decidere affermativamente una coſa, di cui ſiete incapaci di formarvi la „ minima idea? Per credere, o per affermare qualche „ coſa, biſogna almeno ſapere in che conſiſta ciò, „ che ſi crede, e ciò che ſi afferma. Credere all' eſiſtenza della voſtra anima immateriale, egli è un dire, che ſiete perſuaſi dell' eſiſtenza di una coſa, di „ cui vi è impoſſibile formare alcuna vera nozione: e „ queſto è un credere a parole ſenza poter attaccarvi „ alcun ſenſo: affermare, che la coſa è come voi dite, è il colmo della follia, o della vanità „ (*a*).

R. Giacchè egli ripete fino alla noja una ſteſſa coſa gia battuta, e ribattuta, e giacchè egli introduce miſtero, dove non è, e ci vuole ſprovveduti di ogn' idea ſull' anima, il che è ſtato già dimoſtrato falſo colla ſola enumerazione delle proprietà dell' anima, chiederò da lui ſe pretenda aver privatamente idea adeguata della intima natura della materia? Se lo pretende, gli replico coi più avveduti Filoſofi della moderna Filoſofia, ch' egli vanamente ſi luſinga, e che la ſua cognizione è una chimera, e che non abbiamo maggior cognizione della materia, che dello ſpirito.

Mi

(a) L' Autore *du Bon-Sens* al §. 103. *Vous nous repondez à toutes ces queſtions que ce ſont des myſteres: mais ſi ce ſont des myſteres vous n' y comprenez rien: Si vous n' y comprenez rien, comment pouvez-vous decider affirmativement une choſe dont vous êtes incapablès de vous former aucune idée? Pour croire ou pour affirmer quelque choſe, il faut au moins ſavoir en quoi conſiſte ce que l' on croit, & ce que l' on affirme. Croire à l' exiſtence de votre ame immaterielle, c' eſt dire que vous êtes perſuadès de l' exiſtence d' une choſe dont il vous eſt impoſſible de vous former aucune notion veritable: c' eſt croire à des mots ſans pouvoir y attacher aucun ſens: affirmer que la choſe eſt comme vous dites, c' eſt le comble de la folie, ou de la vanitè.*

Mi ſia ſcorta il Sig. Locke conſiderato da' noſtri Avverſarj uno ſpregiudicato Filoſofo. Egli così riflette (*a*).
„ E' manifeſto coll' ultima evidenza, che non aven-
„ do della materia altra idea, che come di una co-
„ ſa, in cui ſuſſiſtono molte qualità ſenſibili, che
„ feriſcono i noſtri ſenſi, così parimenti toſto che
„ ſuppongaſi da noi un ſoggetto, in cui eſiſtano il
„ penſiero, la cognizione, il dubbio ec. abbiamo un'
„ idea tanto chiara della ſoſtanza dello ſpirito, quan-
„ to di quella del corpo. „ Altri poi ſono d' opinione, che più preſto ſi abbia idea più chiara dello ſpirito, che dei corpi. Il celebre Abbadie tra queſti inſegna. „ Falſo è il pregiudizio di chi s' immagina
„ di conoſcere i corpi, e non gli ſpiriti, quando an-
„ zi tutto al roveſcio può dirſi, che ſi conoſcono gli
„ ſpiriti, e non i corpi. „ O l' una o l' altra di queſte opinioni ſia la vera, è incontraſtabile per tanto, che non ſiamo privi di ogni idea vera, e reale ſull' anima, e che perciò è un voler sbandire la luce, e introdur le tenebre nell' affermare, ch' è impoſſibile il formare alcuna nozion vera dell' anima.

VIII. Sentiamo ora quanto a propoſito introduca i Teologi in tale argomento. „ I Teologi (dic' egli al
„ §. 104.) non ſono forſe ſtrani ragionatori? Allor-
„ chè non poſſono ſpiegare le cauſe naturali delle co-
„ ſe, ch' eſſi chiamano ſovrannaturali, eſſi immagi-
„ nano degli ſpiriti, delle cauſe occulte, degli agenti
„ ineſplicabili, o piuttoſto delle parole più oſcure an-
„ cora delle coſe, che ſi sforzano di ſpiegare. Non
„ ſi dipartiamo dalla Natura, quando vogliamo ren-
„ der conto dei fenomeni della Natura (*b*). „



(a) *Eſſai ſur l' Entendement humaine* Lib. II. cap. 3.

(b) *Les Theologiens ne ſont-ils pas d' etranges raiſonneurs? Des qu' ils ne peuvent deviner les cauſes naturelles des choſes, ils inventent des cauſes qu' ils nomment ſurnaturelles; ils imaginent des eſprits, des cauſes occultes, des agents inexplicables, ou plu-*
*tot*

R. Se l' esistenza dello spirito umano sia un essere reale, o una chimera, consulti ciascheduno in se medesimo il proprio intimo senso, e ne giudichi: consulti i Capi precedenti, e si avvederà dall' indole delle prove estranee ai proprj fonti della Teologia, quanto siamo lungi dal ricorrere a cause soprannaturali. L' esistenza dell' anima umana è in Natura, non è oltre la Natura; e i fenomeni di essa, quali si siamo studiati di esporre, non oltrepassano le leggi della Natura, nè le cognizioni, che si acquistano col mezzo delle scienze umane, coll' ajuto delle quali soltanto abbiamo tessuto il nostro ragionare.

Il Paragrafo 105. si aggira sulla ignoranza, in cui noi siamo rapporto alla nostra anima, e siccome non contiene, che una ripetizione di cose già dette, e da noi disciolte, così non vogliamo abusare della pazienza dei Lettori col riprodurle. Nel Paragrafo poi 106. l' Autore rifonde la cagione della stima, che abbiamo per la nostra anima, nell' impossibilità in cui siamo di conoscerla; ed ecco di nuovo in campo l' ignoranza; e la cagione del disprezzo, che abbiamo per la materia, viene da esso attribuita alla familiarità che abbiamo con essa. Ma non è a noi forse tanto familiare l' anima, quanto il corpo, siccome di tutte due le sostanze è formato l' essere dell' Uomo?

IX. Passiamo per tanto al §. 107. e 108. nei quali si propone l' Autore di abbattere alcune prove degli Apologisti relative all' immortalità dell' anima. „ Si „ spaccia continuamente ( dic' egli ) l' utilità del dogma dell' altra vita: si pretende che ancorchè questa fosse una finzione pur sarebbe vantaggiosa, poichè essa impone agli Uomini, e li conduce alla „ virtù. Ma è egli vero, che questo dogma renda „ gli Uomini più saggj e più virtuosi? Le Nazioni „ pres-

*tot des mots bien plus obscurs que les choses qu' ils s' efforcent d' expliquer. Demeurons dans la Nature, quand nous voudrons nous rendre compte des phenomenes de la Nature.*

„ presso le quali questa finzione è adottata, sono per-
„ ciò degne di ammirazione per i loro costumi, e la
„ loro condotta? Il Mondo visibile non prevale for-
„ se sempre al Mondo invisibile? Se quelli, che so-
„ no incaricati d' instruire, e governare gli Uomini,
„ avessero cognizioni e virtù, li governerebbero mol-
„ to meglio colle realità, che colle vane chimere;
„ ma furbi, ambiziosi, e corrotti i Legislatori hanno
„ ritrovata una via più breve di addormentare le na-
„ zioni colle favole, di quello, che insegnar loro del-
„ le verità, e sviluppare la loro ragione, ed eccitar-
„ li alla virtù col mezzo di motivi sensibili e rea-
„ li, o governarli in fine con una maniera ragione-
„ vole (a). „

R. Benchè il dogma dell' immortalità sia per se valevole a ritrarre gli Uomini dal male, ed inclinarli al bene, non segue però, che gli Uomini tutti da una tal verità penetrati, sieno perciò incorrotti nei costumi, e nella loro condotta. Sanno pur troppo gli Apologisti, che nullaostante questa persuasione gli Uomini non sono mai spoglj di passioni, e che restano pur troppo per l' infermità dell' umana natura nel momento colpiti da un oggetto, o da un motivo sensibile, e si lasciano trasportare al male contro gli adottati principj. Nè ciò dee recare alcuna maraviglia;

X 2 men-

(a) §. 107. *On nous vante sans cesse l' utilitè du dogme de l' autre vie: on prètend que quand même ce ne seroit qu' une fiction, elle est avantageuse, parce qu' elle en impose aux hommes, & les conduit à la vertu. Mais est-il bien vraè que ce dogme rende les hommes plus sages, & plus vertueux? Les nations où cette fiction est ètablie, sont elles donc remarquables par leurs meurs, & leur conduite? Le monde visible ne l' emporte-t-il pas toujours sur le monde invisible? Si ceux qui sont chargès d' instruire, & de gouverner les hommes, avoient eux-mêmes des lumieres & des vertus, ils les gouverneroient bien mieux par des rèalitès, que par de vaines chimeres; mais fourbes ambitieux & corrompus les lègislateurs ont par tout trouvè plus court d' endormir les nations par des fables, que de leur enseigner des vèritès, que de dèvelopper leur raison, que de les exciter à la vertu par des motifs sensibles, & rèels, que de les gouverner d' un façon raisonnable.*

mentre ragionando secondo gli stessi principj de' Materialisti, le sostanze, la salute, la vita sono beni reali, e il perder ciascheduno di questi viene considerato anche da essi un male reale, eppure l' attual passione suole spesso vincere contro il futuro danno o di salute, o di vita, o di perdita di beni, che si sa d' incontrare nel secondare un disordinato appetito. Dunque una persuasione di un mal reale futuro non ritiene sempre gli Uomini dal mal operare, ma non lascia per altro di ritrarne alcuni, o meno abituati nel male, o meno agitati dall' attual passione. Diciamo per tanto, che il dogma dell' immortalità dell' anima, benchè non sia il solo motivo che agisca nell' Uomo, pure per ritrarre molti dal mal morale negl' incontri particolarmente, che mancano ad essi i testimonj delle loro private azioni, è il più valevole motivo sopra ogni altro prodotto dai Materialisti. Diciamo inoltre, che vi è tutto il fondamento d' attendere un buon Cittadino utile a' suoi, ed alla Patria in chi riconosce un Dio giudice, a cui dee un giorno render ragione delle proprie azioni, e che ammette insieme una vita avvenire; e che vi è tutto il fondamento di temere ogni danno ed al Pubblico, ed al privato da colui, che nega un Giudice Supremo, e l' immortalità dell' anima; ciò che sarà da noi provato diffusamente nei due ultimi Capi.

Se sieno poi state da noi spacciate favole finora, o se sieno state piuttosto a rigor di metodo rintracciate delle verità, come conviene col solo uso d' una ragione sviluppata, ne giudichi chiunque abbia lette le nostre riflessioni sull' essere di Dio, e dell' anima umana. Tanto è lungi, che dagli Apologisti della Religione si voglia addormentata la ragione degli Uomini negl' insegnamenti delle verità da noi finora provate, o che si tenti di lasciar sepolta la ragione nel suo primiero ingombro, che anzi l' arte di ragionare, la Critica, e la Geometria sono le prime vie, per cui s' intro-

introducono gli Uomini a filosoficamente ragionare per diriggerli a versare poi sulle verità appartenenti alla Teologia Naturale, e alla Psicologia; nè senza lo sviluppo della ragione possono essere giammai intese, nè gustate le prove delle medesime; e Iddio volesse, che il nostro Avversario fosse stato addestrato nella Geometria, o nell' Arte Critica piuttosto che nella mala avventurata arte di accozzare sofismi, mentre egli stesso si sarebbe avveduto allora, quanto infelicemente abbia confuse le nozioni delle cose, e quanto ingiustamente abbia spacciata per chimera tutto ciò, che non è corporeo, a guisa degli antichi Antropomorfiti.

Ora il nostro Avversario continuando lo stesso Paragrafo, introduce di nuovo i Teologi in tal guisa: „ I Teologi hanno avuto senza dubbio delle ragioni „ per far l' anima immateriale: essi aveano bisogno „ di anime, e di chimere per popolare le regioni im- „ maginarie, che essi hanno scoperte nell' altra vita. „ Le anime materiali sarebbero state soggette come „ tutti i corpi alla dissoluzione; ora se gli Uomini „ credano, che tutto dee perire con quelli, i Geo- „ grafi dell' altro Mondo perdono evidentemente il di- „ ritto di guidare le loro anime verso quel soggiorno „ sconosciuto; essi non ritrarebbero alcun profitto dal- „ le speranze delle quali essi le pascono, e dalli ter- „ rori dei quali li opprimono. Se l' avvenire non è „ di alcuna utilità reale per il genere umano, lo è „ almeno della maggior utilità per coloro, che si so- „ no incaricati di condurvelo (*a*).

R. Que-

(a) *Les Theologiens ont eu sans doute des raisons pour faire l' ame immatérielle; ils avoient besoin d' ames, & de chimeres pour peupler les regions imaginaires qu' ils ont decouvertes dans l' autre vie. Des ames materielles auroient été sujettes, comme tous les corps, à la dissolution: or si les hommes croyaient que tout doit perir avec eux, les geographes de l' autre monde perdroient evidemment le droit de guider leurs ames vers ce séjour inconnu:*

*ils*

R. Questa è una di quelle grazie, delle quali non sono mai avari i Miscredenti, ed alle quali sogliono appigliarsi appunto, perchè si avveggono di non aver sode ragioni in favor della lor causa; e siccome queste mancano lor di frequente, così gl' insulti, i sarcasmi, la satira tengono di frequente il luogo di ragioni. Ma qui non si tratta già, se un tal dogma sia utile o no a chi lo insegna, si tratta di sapere se i dogmi della spiritualità, e dell' immortalità dell' anima sieno veri, o no, e se vengano corredati da convincenti prove. Quando queste vi sono, come può ognuno raccogliere dai precedenti Capi, cosa conclude poi, che sieno utili o no a coloro che sono destinati banditori di tai dogmi? L' utilità supposta o reale di una cosa può togliere forse la di lei realità dimostrata?

X. Passa finalmente l' Autore all' esame di una prova degli Apologisti per l' immortalità, e considerandola isolatamente, ne trae delle conseguenze analoghe alla sua foggia di ragionare. Così egli incomincia il §. 108. „ Ma mi si dirà, il dogma della immortalità dell' anima non è egli consolante per esseri che „ si trovano qui in terra spesso infelicissimi? Se questo dogma fosse anche un' illusione, non è ella dolce e gradita? Non è forse un bene per l' Uomo il „ credere, ch' egli potrà sopravvivere a se medesimo, „ e godere qualche giorno di quella felicità, che gli „ è negata in terra? Così, poveri mortali! voi fate „ dei vostri desiderj la misura della verità? Perchè „ desiderate di viver sempre, e di esser più felici, „ voi tosto concludete, che vivrete sempre, e che sarete sempre più fortunati in un Mondo sconosciuto, di quello che nel Mondo cognito, il quale spesso non vi procura altro che pene? Acconsentite „ dun-

*ils ne tireroient aucun profit des esperances dont ils les repaissent, & des terreurs dont ils ont soin de les accabler. Si l'avenir n'est d'aucune utilitè reelle pour le genre humain, il est au moins de la plus grande utilitè pour ceux qui se sont chargés de l'y conduire.*

„ dunque di lasciar questo Mondo, il quale cagiona „ più pene, che piaceri al maggior numero di voi. „ Rassegnatevi all' ordine del destino, che vuole, che „ non duriate sempre, siccome gli altri Enti tutti. „ Ma che diverrò io? Mi dimandi, o Uomo? Ciò, „ che tu eri da alcuni milioni di Anni. Tu eri al„ lora non so che; risolviti dunque a ritornare in un „ momento quel ch'eri prima „ (*a*).

R. Questa difficoltà è consimile ad altra già prodotta, e da noi disciolta in questo stesso Capo. Un desiderio universale in tutti gli Uomini, di tutt'i tempi, e di tutte le condizioni è assai diverso da un desiderio parziale, che può insorgere in qualche Uomo soltanto. Il primo porta seco una moral certezza, che al desiderio corrisponda una realità, quando il secondo è spesso fabbricato dalla propria fantasia degli Uomini; e siccome il desiderio dell' immortalità nella sua nozione non si oppone ad alcun diritto, nè può giammai da alcun Uomo ragionevole chiamarsi disordinato; così essendo universale, è da credersi, che l' Autore stesso della Natura lo abbia in noi trasfuso; nè egli siccome verace, e sapientissimo ci avrà voluto

(a) §. 108. *Mais dira-t-on, le dogme de l' immortalitè de l' ame n' est-il pas consolant pour des ètres qui se trouvent souvent très-malheureux ici bas? quant ce seroit une illusion n' est elle pas douce & agréable? N' est-ce pas un bien pour l' homme de croire qu' il pourra se survivre à lui-même, & jouir quelque jour d' un bonheur qui lui est refusé sur la terre? Ainsi pauvres mortels! Vous faites de vos souhaits la mesure de la verité? Parce que vous desirez de vivre toujours & d' être plus heureux, vous en concluez aussi-tôt que vous vivrez toujours, & que vous serez plus fortunés dans un Monde inconnu, que dans le monde connu qui souvent ne vous procure que des peines! Consentez donc à quitter sans regrets ce monde qui cause bien plus de tourments que de plaisirs au plus grand nombre d' entre vous. Resignez-vous à l' ordre du Destin qui veut qu' ansi que tous les êtres vous ne duriez pas toujours. Mais que deviendrai-je? Me demandes-tu, o homme? Ce que tu étois il-y-a quelques millions d' années. Tu étois alors je ne sçais quoi, resous-toi donc à redevenir en un istant je ne sçais quoi, que tu étois alors.*

to imporre certamente coll' inferire in noi un desiderio chimerico. Ma noi non ripetiamo già da ciò la maggior prova dell' immortalità contro i miscredenti. Sappiamo, che per loro non è sufficiente ciò che acquieta e persuade ogni Uomo saggio e prudente, mentre l' orgoglio d' intelletto è di loro caratteristico; e perciò abbiamo riservate contro loro le più valevoli prove per l' immortalità nel Capo precedente. Ma ancorchè accordar loro potessimo, che non fosse provata a dovere una tal verità, è perciò consolante, vero, e provato il piano dell' annichilamento introdotto dal nostro Avversario?

Per fare smentir la voce della Natura, l' unanime consenso delle Nazioni, e le intrinseche prove, che fiancheggiano il dogma dell' immortalità, vi vuol altro, che un tuono decisivo sprovveduto di vere ragioni! E' invitato il nostro Avversario ad abbattere prima i fondamenti tutti, da cui deriva una tal verità, e non attaccarsi soltanto a qualche isolata prova, ed alla meno valevole contro loro. E' invitato pure a produrre delle buone ragioni, che provino questo annichilamento, e noi poi ci verremo dietro con un diligente esame. Ma finchè egli asserisce soltanto, e non prova, noi siamo dispensati dall' aggiugnere di più; mentre i precedenti Capi manifestano abbastanza i specifici caratteri dell' anima umana, per cui esser debba immortale, a differenza degli altri viventi, il di cui essere è ristretto e limitato ai soli uffizj d' una vita temporale.

PAR-

# PARTE TERZA.

*Della Libertà dell' Uomo.*

## CAPO I.

Nozioni da premetterſi alla difeſa della Libertà contro in ſuoi Oppoſitori,

I. *Si eſpongono i principali Siſtemi contro l' Umana Libertà.*
II. *Si rintracciano le vere nozioni, che corriſpondono alle voci di* Neceſſità, *e di* Libertà, *ſiccome di* Volontà, *e di* Coazione. *Si paragonano queſte nozioni ſincere con i ſiſtemi dei noſtri Avverſarj.*
III. *Si ſtabiliſcono le Propoſizioni dirette ad abbattere i predetti Siſtemi.*
IV. *Per togliere l' equivoco introdotto da' Materialiſti ſi rileva ciò, ch' è paſſivo in noi, e ſi diſtingue queſto da tutto ciò, ch' è in noi attivo.*

I. LA Storia degli errori in ogni genere di ſapere umilia l' umano orgoglio in chi vi riflette, e ci deſta una viva immagine della nativa noſtra ignoranza. Ma che l' Uomo giunga a negare l' aſſenſo a ciò, ch' eſperimenta tutto dì in ſe medeſimo, e nei ſuoi ſimili, e a ciò che gli detta il proprio intimo ſenſo, a me ſembra una delle maggiori prove della cecità e della debolezza dell' umano ingegno a ſe ſteſſo abbandonato. Eppure a non ſentire più le voci della natura, e a non vedere ciò che gli ſi preſenta tutto giorno ſotto gli occhj, ſi riduce in ultima Analiſi l' opinare di coloro, che negano all' Uomo il libero arbitrio, come ſi farà ben preſto paleſe. Intanto io non poſſo diſſimulare di avere ſperimentata tal ſorpreſa al primo udire un sì ſtrano vaneggiamento, che

che mi ſentiva ſtimolato a riguardarlo come una favola, o una invenzione di bello ſpirito atta a trattenere gli oziosi. Ma quando io ſteſſo ho riſcontrato un penſar sì torto nell'Opere de' più rinomati Capi-Scuola de' Liberi penſatori ( di quelli cioè, che ſi danno il vanto di aver prodotta una criſi univerſale nelle menti di coloro, che ſeguono i loro dettati ) allora m'avvidi a quale ſtrano eccesſo giugner poſſa la corruzione del cuore, e l'orgoglio dell'intelletto laſciato in balia di una fervida immaginazione. Io riporterò ciò, che ho fedelmente raccolto da tali Scrittori, tra' quali ſi preſenta Spinoſa il primo, il quale colla ſimilitudine di una pietra in moto s'immagina di ſpiegare la libertà dell'Uomo, la quale non in altro poi fa conſiſtere, che nell'eſſere conſcj degl'appetiti, che naſcono in noi da cagioni ſconoſciute, nè maggior libertà ſecondo Lui gode un ſano di mente, che un pazzo, od un ubbriaco. *Ma ſiccome*, dic'egli, *il pregiudizio di eſſer liberi è innato in tutti, così non è sì facile il liberarneli* (*a*). L'Hobbes poi vuole perſuadere, che non v'ha maggior libertà nell'Uomo che negli altri animali, cioè neſſuna (*b*). L'Elvezio sì nell'

(a) Lo Spinoſa *Ep. 62.* così ſcrive. *Porro concipe jam, ſi places lapidem, dum moveri pergit, cogitare, & ſcire ſe quantum poteſt conari, ut moveri pergat. Hic ſane lapis, quandoquidem ſui tantummodo conatus eſt conſcius, & minime indifferent, ſe liberrimum eſſe & nulla alia de cauſa in motu perſeverare credet, quam quia vult. Atque hæc humana illa libertas eſt, quam omnes habere jactant, & quæ in hoc ſolo conſiſtit, quod homines ſui appetitus ſint conſcii, & cauſarum, quibus determinantur, ignari. Sic infans ſe lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, & timidus fugam. Ebrius deinde credit, ſe ex libero mentis decreto ea loqui, quæ poſtea ſobrius tacuiſſe vellet. Sic delirus, garrulus, & hujus farinæ plurimi, ſe ex libero mentis decreto agere, non autem impetu ferri credunt. Et quia hoc præjudicium omnibus innatum eſt, non ita facile eodem liberantur.*

(b) L'Hobbes *De Homine* Cap. 6. *Quando in humano animo appetitus, averſio, ſpes, metus circa rem eamdem oriuntur alterna-*

nell' Opera *De l' Esprit*, come nell' altra postuma *De l' Homme* col suo principio della *Fisica sensibilità*, da cui come da causa efficiente ripete tutti i pensieri, ed operazioni dell' Uomo, viene a togliere all' anima ogni facoltà di poter agire in diversa guisa, da ciò che opera (*a*). E per tacere di altri come di un Bayle (*b*), d' un Collins (*c*), e dell' Autore dell' Opera intitolata *Code de la nature* par. 2. Udiamo come s' introduce su tal articolo l' Autore *Du Bon-Sens* al §. 80. „ Per poco che si rifletta, saremo obbligati a riconoscere, che l' Uomo è necessitato in tutte le sue „ azioni, e che il suo libero arbitrio è una chi- „ mera (*d*).

II. Chiamando noi per tanto ad esame i divisamenti di tali Scrittori ci faremo in primo luogo a rintracciare le giuste idee, che corrispondano ai termini *di necessità*, *e di libertà*, poste le quali stabi-



*ternatim, veniuntque in animum faciendi, omittendique bonæ malæque consequentiæ successive; adeout interdum appetamus, interdum fugiamus, interdum speremus, interdum metuamus; tunc totum illud passionum aggregatum eatenus durans dum res effecta sit vel rejecta, vocatur deliberatio. Alterna hæc aversio, appetitus aversionis, & communis est homini cum animalibus cæteris. Nam deliberant etiam bestiæ.*

(a) Helvetius nell' Opera *De l' Esprit* Tom. I. Discours I. Chap. 1. pag. 9. *Je dis, que la sensibilité physique & la memoire, ou pour parler plus exactement que la sensibilité seule produit toutes nos idées*. Lo stesso Autore nel Cap. 4. dello stesso Discorso si studia di far vedere, che l' idea, che tutti gli Uomini formano della libertà è un' idea impossibile. E nell' Opera postuma intitolata *l'Homme* Tom. 1. Sess. 2. Chap. 1. pag. 97. *Dans l' Homme tout est sensation physique: peut-être n' ai-je pas assez développé cette vérité dans le livre de* l' Esprit. *Que dois-je donc me proposer? De demontrer rigoureusement ce que je n' ai peut-être fait qu' indiquer, & de prouver que toutes les operations de l' esprit se réduisent à sentir.*

(b) Bayle Tom. III. *Operum* part. 2. *Réponse aux Quest. d' un Provin.* part. 1. Chap. 13. & 140.

(c) Collins *dans Les Recherches sur la Liberté.*

(d) L' Autore *Du Bon-Sens* §. 80. pag. 84. *Pour peu qu' on reflechisse, on sera forcé de reconnoitre que l' homme est necessité dans toutes ces actions, & que son libre arbitre est une chimere.* „

liremo le Propofizioni, che fieno diametralmente oppofte agli efpofti errori, onde colle prove fi confermi nell' Uomo quella facoltà, ch' è la forgente feconda delle più importanti confeguenze sì in ogni genere di Legislazione, come in ogni colta focietà di Uomini.

Per *Libertà* per tanto confiderata nell' Uomo mortale (*a*) intendo un' intrinfeca potenza, di cui è dotata l' anima, per cui può volere, o non volere una cofa, o fofpendere la fua determinazione. Si eftende altresì l' ifteffa idea di libertà alle azioni efteriori, qualor quefte fono effetti della volontà libera, e non fieno effe impedite da eftrinfeche cagioni. Per *Volontario* poi s' intende comunemente ciò che procede da principio intrinfeco dell' anima, e con previa cognizione del fine, per cui così vuole. All' idea di *libertà* fi oppone la *neceffità* di volere e di agire; provenga poi quefta neceffità da principio intrinfeco, o da cagione eftrinfeca. Poichè fe procede la neceffità da un principio intrinfeco s' intende per effa rapporto all' anima una intrinfeca determinazione di volontà ad una cofa,

(a) Qui da noi fi rifguarda la *Libertà* in quanto è propria foltanto dell' Uomo viatore. Poichè fappiamo effer Dottrina dei Padri e Dottori della Chiefa, che fotto altra nozione fi poffono dire liberi anche i Beati, e gli Angeli, in quanto fono giunti alla perfezione della Libertà, qual è appunto di non poter difcoftarfi da quell' abitual rettitudine e carità, di cui fono ftati da Dio immutabilmente dotati. Dietro ad una tal Dottrina infegnano altresì, che il poter abbandonare nello ftato di viatori quella rettitudine, nella quale fono ftati creati gli Angeli e l' Uomo, ed il poter fare il male, è un difetto della libertà; il quale per altro non reca maraviglia in una Creatura, la qual dovendo effer defettibile per indole di fua natura (come abbiamo altrove offervato) non può renderfi indefettibile per propria energia, ma folo per aggiunto dono da Dio in premio della perfeveranza nel bene, potendo in vita da quello allontanarfi. Mirabilmente e fottilmente tratta della furriferita perfezione di Libertà S. Anfelmo Arcivefcovo di Cantorbery, nel lungo Dialogo *De Libero Arbitrio* tra le Opere riftampate unitamente in Venezia nel 1744. da Giufeppe Corona Tom. I. pag. 174. e feguenti.

cosa, esclusa l'antecedente potenza di volere altrimenti; e perciò questa necessità non si oppone al volontario, ma bensì al libero, poichè il volontario nella sua nozione non include necessariamente la previa potenza all'opposto, come la include il libero. Così per illustrar la cosa con un, esempio, i Beati amano Dio in Cielo volontariamente; ma siccome non possono non amarlo, così lo amano anche necessariamente, e perciò non liberamente nel senso esposto, poichè manca a loro la facoltà di scegliere tra i due contradditorj di amare, o di non amare, nel che propriamente consiste la libertà d' *indifferenza*, o sia di esercizio. Ma poichè per troppo deplorabile disavventura d'uopo ci è di trattare con chi a questi dì si ride forse e d' Inferno e di Paradiso, e di premio e di pena dopo di questa vita, di altro esempio perciò ci serviremo. Egli è certo che tutti gli Uomini amano la propria felicità, e perciò desiderano di essere felici, e l'amano e la desiderano volontariamente: ma poichè non possono non volerla e desiderarla, nè l'amano, nè la desiderano liberamente. E quindi è, che questo amore, e questo desiderio e assoluto e generale della propria felicità, tutto che volontario sia, non è già libero, ma necessario. Se poi la necessità provenga da sola cagione estrinseca, allora si chiama *coazione*, la quale ha luogo nelle sole azioni esteriori, ma non mai negli atti interiori della volontà; essendo che l' atto volontario non può essere insieme contro la volontà; e la coazione è sempre contro la volontà. Dalle quali cose potrà ognuno di leggieri rilevare, quanta confusione abbiano introdotto i Materialisti nell'uso di tali voci. In fatti pretendono alcuni di essi, che le azioni volontarie sieno soggette alle stesse Leggi di necessità, come le operazioni materiali in vigore di una catena continuata di cause necessarie, la quale dalla prima cagione di tutto ciò ch'esiste, si estenda fino alle individuali volizioni di ciascheduna

intel-

intelligenza umana (*a*), e da ciò segue, che non vi sia più contingenza nell'universo, nè indifferenza, nè libertà. Altri poi pretendono, che ogni volizione sia un effetto necessario proveniente da cause materiali, o dalle ragioni e motivi, o dal piacere, e dal dolore: alle quali cause tutte si attribuisce la vera ragion di causa effettrice operante l'effetto necessariamente, ed in tal guisa si toglie all'Uomo in ogni particolare evento la potenza di volere e di agire altrimenti da ciò che vuole, ed opera, che val lo stesso, che togliere all'Uomo la libertà. In fatti il Sig. Hume nel momento medesimo, in cui si protesta di ammettere la libertà nell'Uomo, in quello stesso gli toglie questo prezioso dono del Cielo. Riconosce egli per tanto quella libertà, per cui l'Uomo può mandare ad effetto le determinazioni della volontà; ma nega poi, che la volontà sia libera nelle sue determinazioni. Così in fatti definisce egli la libertà nel suo ottavo saggio Filosofico Tom. I. pag. 239. „ Non si può intendere dunque per libertà, se non che il potere di agire, o di non agire a norma delle determinazioni della volontà „ (*b*). Se queste determinazioni poi della volontà sieno propriamente libere o necessarie secondo i principj di lui, giudichi ognuno dal contesto, di cui ne porgerò qui un saggio. Alla pagina 209. dello stesso citato Opuscolo così leggiamo: „ Ogni Uomo conviene, che le operazioni della materia sono prodotte da forze necessarie, e che gli effetti sono determina-

(a) Tra gli altri l'Autor del *Sistema della Natura* chiaramente difende questa Catena, la qual secondo lui è preordinata, necessaria ed immutabile nella Natura, onde tutte le nostre azioni sono soggette alla fatalità; la necessità, che regola i moti del Mondo Fisico, regola anche tutti quelli del Mondo Morale; e con ciò viene egli a sostituire la fatalità alla libertà. Questo è il preciso Estratto della pag. 203. e seguenti del *Tom. I. del Sistema della Natura*.

(b) *On ne peut donc éntendre par libertè, que le pouvoir d'agir, ou de n'agir pas conformément aux déterminations de la volonté.*

„ minati con tanta precisione dalla natura, ed ener„ gia delle loro cause, che in ogni data circostanza „ non avrebbe potuto esistere altro effetto, che quel„ lo, che s'è manifestato „ (*a*). E poco dopo: „ Tanto è vero, che questa uniformità universalmen„ te riconosciuta nelle operazioni dei corpi si estende „ ancora ai motivi, e alle azioni degli Uomini „ (*b*). Alla pagina poi 224. così conclude. „ E' dun„ que chiaro, che il legame dei motivi cogli atti „ della volontà non è meno regolare, nè meno uni„ forme di quello delle altre cause naturali coi lo„ ro effetti „ (*c*). Ma gli altri effetti naturali sono stati da lui stesso stabiliti propriamente necessarj. Dunque di tal natura sono anche gli atti della volontà a norma de' suoi principj.

III. Dico per tanto, che l'azione, o l'essere di Agente suppone essenzialmente, e in buona Metafisica la Potenza all'opposto, cioè la Potenza di non agire, o il poter sospendere un'azione. II. Che per agire con libertà non si richiede da noi come essenziale quella indifferenza per cui non si senta inclinata l'anima da ragioni, nè da passioni verso una cosa piuttosto, che verso un'altra, come suppongono gli Avversarj. III. Che le cose materiali, ed il piacere e il dolore, ed i motivi e le ragioni non agiscono nell'Uomo come causa efficiente delle determinazioni della volontà. IV. Che la libertà dell'Uomo, cioè il potere di scegliere uno de' due opposti, o di sospendere ogni deter-

(a) *Tout le Monde convient que les operations de la matiere sont produites par de forces necessaires, & que les effets y sont determinées avec tant de precision par la nature, & l'energie de leurs causes, que dans chaque circonstance donnée, il n'eut pù exister d'autre effet que celui qui s'est manifesté.*

(b) *Tant il est vrai que cette uniformité, universellement reconnue dans les operations des corps, s'étend encore sur les motifs, & sur les actions des hommes.*

(c) *Il est donc clair que la liaison des motifs avec les actes de la volonté n'est ni moins reguliere, ni moins uniforme, que celle des autres causes naturelles avec leurs effets.*

determinazione viene autorizzato dall' intimo senso, comprovato dai fatti, e da ogni genere di Legislazioni di tutti i tempi e luoghi.

IV. Ma prima di ogni altra cosa per procedere colla dovuta chiarezza gioverà rilevare ciò, ch' è passivo in noi da ciò, ch' è attivo, per togliere l' equivoco di cui si servono i Materialisti per diffondere tenebre nel più bel meriggio; essendo che essi bene spesso recano per prova della necessità di tutte le nostre azioni quegli esempj, che noi stessi accordiamo non provenire da libera elezione. All' esterne impressioni per tanto di oggetti esterni nei sensi noi siamo passivi. L' immagini pure, che si dipingono nella Fantasia senza comando della volontà, o che si risvegliano novellamente dall' Analogia che corre tra gli oggetti presenti e le immagini di altri oggetti veduti in passato; queste immagini, dico, sono estranee all' azione della mente, la quale non è che passiva in tali incontri. Parimenti il piacere, ed il dolore, qualor non sono ricercati e procurati dalla volontà, sono mere percezioni passive. L' intelletto altresì nel suo attuale esercizio è spesse fiate passivo all' evidenza delle cose, a una conosciuta verità, ad una intesa dimostrazione, ed a' certi principj, i quali per la sua intrinseca verità e chiarezza tosto che sono all' intelletto proposti, non possono non essere da esso approvati, e adottati per veri, come sarebbe: *Il tutto è maggiore di una sua parte: a cose eguali aggiunte parti uguali, ciò che risulta è pure uguale: le cose uguali ad una terza sono pure uguali tra di loro* (*a*). Così in Morale: *E' cosa lode-*

(a) S. Tommaso in Summ. Theolog. Prima Parte quæst. 182. art. 2. *Considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter & ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est* ( art. præc. ). *Sunt autem quædam intelligibilia, quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum ramotionem non sequitur remotio primorum principiorum: & talibus non ex necessitate*

*lodevole il far del bene a ſuoi ſimili. Il render male a chi ci ha beneficati è coſa vituperevole*. A queſte, ed altre ſimili verità non può negare l' aſſenſo l' intelletto, toſto che ne rilevi l' indole loro; mentre della cognizione di tali verità è indiviſibile compagna la perſuaſione. Queſta perſuaſione dell' intelletto è eſtorta dalla conoſciuta evidenza di tali verità; e perciò l' intelletto è paſſivo in tali caſi; altrimenti, ſe poteſſe l' intelletto conoſcere l' intrinſeca verità di tai principj, e non eſſere inſieme perſuaſo della loro verità, ſeguirebbe una manifeſta contraddizione, che conoſcerebbe inſieme, e non conoſcerebbe la ſteſſa verità; poichè conoſcere una verità per tale, e non eſſere perſuaſo che ſia una verità, egli è lo ſteſſo, che il conoſcere, e non conoſcere inſieme la ſteſſa verità, l' eſſere perſuaſo, e non eſſer perſuaſo della ſteſſa verità; ciò ch' è un manifeſto aſſurdo. Da queſte premeſſe mi ſembra, che reſtino dileguate le nebbie di quella inſidioſa confuſione di termini introdotta dal Sig. Collins nelle ſue *Ricerche Filoſofiche ſulla libertà dell' Uomo*. Queſto Scrittore confondendo ciò ch' è attivo in noi, con ciò ch' è paſſivo, dice alla pag. 314. Che ſe l' Uomo „ aveſſe la libertà di agire, non ſa-

 „ reb-

*ſitate aſſentit intellectus. Quædam autem propoſitiones ſunt neceſſariæ, quæ habent connexionem neceſſariam cum primis principiis, ſicut concluſiones demonſtrabiles, ad quarum remotionem ſequitur remotio primorum principiorum: & his intellectus ex neceſſitate aſſentit, cognita connexione neceſſaria concluſionum ad principia per demonſtrationis deductionem. Non autem ex neceſſitate aſſentit antequam hujuſmodi neceſſitatem connexionis per demonſtrationem cognoſcat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona, quæ non habent neceſſariam connexionem ad beatitudinem, quia ſine his poteſt aliquis eſſe beatus: & hujuſmodi bonis voluntas non de neceſſitate inhæret. Sunt autem quædam habentią neceſſariam connexionem ad beatitudinem, quibus ſcilicet homo Deo inhæret, in quo ſolo vera beatitudo conſiſtit. Sed tamen antequam per certitudinem Divinæ viſionis neceſſitas hujuſmodi connexionis demonſtretur, voluntas non ex neceſſitate Deo inhæret, nec his quæ Dei ſunt. Sed voluntas videntis Deum per eſſentiam de neceſſitate inhæret Deo, ſicut nunc ex neceſſitate volumus eſſe beati.*

„ rebbe determinato neceſſariamente a dare il ſuo aſ-
„ ſenſo, ſe non che alla verità; non ſarebbe neceſ-
„ ſariamente determinato ne' ſuoi giudizj da ciò che
„ gli ſembra ragionevole; tutti i generi di Propoſi-
„ zioni gli ſarebbero indifferenti, per quanto foſſero
„ ragionevoli; potrebbe rigettare ciò, che gli ſembra
„ vero, e approvare ciò che gli ſembra aſſurdo; ſa-
„ rebbe indifferente a ricevere la verità; potrebbe giu-
„ dicare contro la ſua ragione; e l'evidenza la più
„ forte non potrebbe determinarlo neceſſariamente a
„ ricevere la verità (*a*). „ Queſte conſeguenze non poſſono riſultare dalla libertà di agire. Poichè queſta ſuppone nella ſua nozione un principio *Se movente* per ſua propria virtù ed energia, il qual rimane interamente nell'Uomo verſo quegli ſteſſi oggetti, intorno a' quali il ſuo intelletto viene neceſſariamente attratto all'aſſenſo, alla perſuaſione o dall'evidenza della coſa, o dalla cognizione della verità. Tanto egli è vero, che l'eſſer convinto, perſuaſo neceſſariamente l' intelletto dalla chiarezza delle prove, o l'approvarſi e addottarſi dall' intelletto l'evidenza della verità non nuoce alla libertà di agire dell' Uomo, la qual conſiſte nella Fiſica Potenza d'incominciare un'azione, o di ſoſpenderla; conſiſte in una intrinſeca energia di poter comandare anche alle altre facoltà dell'anima, e di applicare il loro eſercizio, cioè l'attual rifleſſione, li confronti, i raziocinj, i giudizj a norma delle determinazioni della volontà. Ma qualora l'intelletto eſercitando le ſue operazioni colla rifleſſione, o col

(a) Recherches Philoſophiques ſur la Libertè de l'Homme pag. 314. e ſeg. *Sè l'Homme avoit la libertè d'agir, il ne ſeroit pas determinè neceſſairement à ne donner ſon conſentement qu' à la veritè; il ne ſeroit pas neceſſairement determinè dans ſes jugemens par ce qui lui paroit raiſonnable; toutes ſortes de Propoſitions lui ſeroient indifferentes, quelque raiſonnables qu'elles fuſſent; il pourroit rejetter ce què lui paroit vrai, & approuver ce qui lui paroit abſurde, il avroit de l'indifference à recevoir la veritè; il pourroit juger contre ſa Raiſon; & l'evidence la plus forte, ne pourroit pas le determiner neceſſairement à recevoir la veritè.*

col raziocinio giugne a vedere una dimostrazione, a scoprire l'evidenza di una verità, non può non essere persuaso, nè può non assentirvi, poichè altrimenti se formare si potesse l'Ipotesi, che l'intelletto conoscesse l'evidenza di una verità, o di una dimostrazione di Euclide, e insieme potesse non rimanere persuaso, seguirebbe, ch'egli sarebbe insieme persuaso dell'evidenza di una verità, poichè come tale la riconosce, e non sarebbe insieme persuaso dell'evidenza della stessa verità secondo la data Ipotesi, ciò che ripugna manifestamente. Nulla ostante per altro di questo essere passivo dell'intelletto rapporto all'evidenza ed alla verità, la volontà può dissentirvi, e vi dissente spesse volte di fatto colle sue operazioni a quelle verità pratiche specialmente che si riferiscono ai costumi; il che viene espresso felicemente da quell'antico detto: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Si conosce dall'intelletto ciò ch'è migliore, e da esso si approva, ma la volontà spesso seguendo le prave inclinazioni del cuore si appiglia al peggio. Non è dunque vero, che la volonta segua necessariamente l'ultima approvazione dell'intelletto, come pretende lo stesso Collins nell' Opera citata dalla pag. 275. fino alla pag. 294. Intorno alla qual cosa è da riflettersi per ora, che se corrispondesse sempre la determinazione della volontà ai dettati dell'intelletto, sarebbe dall'Uomo esclusa quell'interna pugna, per cui si sente in parte inclinato alle richieste della ragione, e in parte alle contrarie richieste del cuore; sarebbero bandite quelle grida interiori, e quella ripugnanza, che si sente nel seguire i pravi affetti del cuore, e che manifestano l'abbandono, che fa la volontà dei dettati, e della persuasione del suo intelletto. Ma già di ciò in altro luogo, cioè verso il fine della Proposizione terza.

Rivolgendo noi ora il pensiero alle quattro proposte, ci facciamo tosto a versare sulla prima, la qual è concepita in tal guisa.

## CAPO II.

Proposizioni dirette alla difesa della Libertà.

I. *Proposizione. L'azione o il potere della volontà di agire suppone essenzialmente, e in buona Metafisica la Potenza all' opposto, cioè la Potenza di non agire, o di sospendere l'azione.*

II. *Proposizione. Per agire con libertà non si richiede da noi com' essenziale quella indifferenza, per cui non si senta inclinata l'Anima da motivi, nè da ragioni, nè da passioni verso una parte piuttosto che verso l'altra, ma è necessaria quella sola indifferenza, per cui l'anima ritiene l'antecedente potenza di agire o di non agire, di scegliere una cosa piuttosto che la sua opposta, o di sospendere ogni determinazione.*

III. *Proposizione. Le cose materiali, il piacere o il dolore, i motivi o le ragioni, e le ultime percezioni dell' Intelletto non agiscono nell' Uomo come causa efficiente delle determinazioni della volontà.*

IV. *Proposizione. La Libertà dell' Uomo cioè il potere di scegliere uno dei due opposti, o di sospendere ogni determinazione viene autorizzato dall' intimo senso, e comprovato dai fatti, e da ogni genere di Legislazione.*

### PROPOSIZIONE PRIMA.

*L'azione, o il potere della volontà di agire suppone essenzialmente, e in buona Metafisica la Potenza all' opposto, cioè la Potenza di non agire, o di sospendere l'azione.*

Noi si siamo determinati a stabilire questa Proposizione in relazione all' espressioni usate da molti Materialisti su tal proposito, i quali non si arrossiscono.

ſiſcono di chiamare l' Uomo un *Agente neceſſario*, e *azioni neceſſarie* quelle della volontà, come ſi eſprimono i Signori Collins (*a*), Hume (*b*), ed altri. Ma queſti Signori, i quali accuſano sì facilmente gli altri nelle medeſime citate Opere di mancanza di preciſione, e di proprietà di termini, vorrei ch' eglino ſteſſi poneſſero in pratica i precetti, che con tuono Filoſofico agli altri impongono, ſpecialmente quando ſi tratta dello ſtato della queſtione. Ma quanto poi ſieno eſſi fedeli nell' eſeguire ciò che agli altri preſcrivono, lo rileverà facilmente il Lettore dalle ſeguenti rifleſſioni ſulle voci medeſime, con cui combattono la verità, che ſoſteniamo. A parlar dunque propriamente e ſecondo la comune preciſione Filoſofica da loro ſteſſi richieſta, dico, che *Agente neceſſario*, *ed azione neceſſaria*, ſono termini che ſi eſcludono ſcambievolmente; poichè quello, che agiſce *neceſſariamente*, non è un Agente di fatto, ma è il ſoggetto ſu di cui verſa l' azione, e perciò è un puro paziente: egli non ſi muove per propria energia, ma è moſſo da cauſa efficiente, ed irreſiſtibile, e perciò ſoffre ſoltanto in ſe medeſimo l' azione dell' Agente, il quale è la cauſa totale di un tal moto. Ma l' eſſere *Agente* importa l' avere in ſe il potere d' incominciar l' azione, e la potenza d' incominciare un' azione racchiude

(a) Nell' Opera che porta il titolo *Recherches Philoſophiques ſur la Libertè de l' Homme*, ricerca l' Autore *ſi l' Homme eſt un Agent libre, ou Neceſſaire?* Egli ſoſtiene, ch' è un Agente neceſſario.

(b) L' ottavo *Eſſai ſur la Libertè, & la Neceſſitè* del Sig. Hume è diretto a ſoſtenere l' accennata dottrina. Tra le altre coſe così conclude alla pag. 232. *Etant donc une fois bien convaincus que toutes nos connoiſſances en fait de Cauſalitè, de quelque genre qu' elle ſoit, ſe reduiſent à la conjonction conſtante, & à l' induction qui s' y fonde, & voyant ces deux circouſtances univerſellement reconnues dans les actes volontaires, il ne nous en coûtera plus tant d' admettre* une même nèceſſitè commune à toutes les cauſes. *Ce raiſonnement qui rend les determinations de la volontè neceſſaires, paroitra opposè aux ſyſtemes de pluſieurs Philoſophes.*

chiude nella sua nozione essenzialmente la potenza ancor di non agire; poichè se non la includesse, l'azione sarebbe allora indeclinabile, ed irresistibile, e perciò dal supposto Agente non potrebbe essere impedita in alcun modo. Ma tosto che ad un Agente manca la Potenza di resistere ad un'azione, ch'è per esperimentare in se stesso, egli non è certamente l'Autore di quell'azione, ma da altronde in lui deriva. Dunque l'essere di Agente include nella sua nozione essenzialmente la Potenza all'opposto, cioè la Potenza antecedente di non agire, o di sospendere l'azione.

Ma allorchè riportiamo questa nozione di Agente a cose necessarie, le quali procedono come effetti da cause antecedenti indeclinabilmente, come vogliono gli accennati Autori, allora o resta distrutta l'azione, e la nozione di Agente; o se queste perseverano, non è più lecito di applicare ad esse il termine di necessità. Questo è un Corollario, che inevitabilmente discende dalle dottrine precedenti. Dunque allorchè gli Avversarj accoppiano i termini di *Agente necessario*, *o di azione necessaria* nel combattere la libertà dell'Uomo, essi uniscono termini, e nozioni incompatibili di lor natura, e che si distruggono l'un l'altro; in una parola cadono in manifesta contraddizione.

PRO-

## PROPOSIZIONE SECONDA.

*Per agire con libertà non si richiede da noi com' essenziale quella indifferenza, per cui non si senta inclinata l'anima da motivi, nè da ragioni, nè da passioni verso una parte, piuttosto che verso l'altra; ma è necessaria quella sola indifferenza, per cui l' anima ritiene l' antecedente potenza di agire o non agire, di scegliere una cosa, piuttosto che la sua opposta, o di sospendere ogni determinazione.*

NOn viene già da noi riguardato l' Uomo, come una macchina insensibile all' esterne impressioni, e indolente ai motivi, e spoglio di Passioni. La Libertà, che da noi si difende, è in Natura, nè si spoglia da noi la Natura de' suoi diritti per innalzare la Libertà. Anzi rintracciandosi da noi il vero sinceramente, avremo sempre in riflesso, che non rimanga violato diritto alcuno dell' Uomo. Ma qual modo sincero di procedere è quello de' nostri Avversarj, il quale ci obbliga a trattenerci sull' esposta Proposizione? Dice il Collins nella citata Opera. Ci si rappresenta la Libertà, come una facoltà arbitraria, che sceglie senza alcun riguardo alle qualità degli oggetti. Dalla pag. poi 314. fino alla pag. 330. si suppone l' Uomo in una perfetta Apazia, o vogliam dire insensibilità qualora sia libero; e precisamente alla pag. 324. „ Se l' Uomo non è un Agente necessario, il piace„ re e il dolore non lo toccano punto; egli è nell' „ indifferenza in riguardo a questi, e in riguardo alla „ virtù ed al vizio. „ Si pretende inoltre, che sarebbe inutile rappresentare ragioni agli Uomini, se fossero liberi. Quasi che per difendere la libertà supponiamo gli Uomini senza ragione, e senza passioni, e che non vi sia mezzo alcuno tra la necessità e l' Apazia. Diciamo per tanto, che l' Uomo essendo ragionevole

vole per natura, i motivi e le ragioni, che persuadono l'intelletto non possono da lui non vedersi ed intendersi, qualor si presentano alla sua mente. Questi motivi, e queste ragioni siccome uniformi al più nobile carattere, di cui è dotato l'Uomo per natura, qual è di esser ragionevole, non possono non inclinare l'anima verso il vero, il buono, il giusto, e l'onesto. Ma questa inclinazione non è poi tale, che tolga alla volontà dell'Uomo il diritto di agire, come proveremo nella seguente proposizione. Ora quante più volte la volontà si determina a norma di queste nobili inclinazioni, tanto più dimostra colle operazioni il suo essere ragionevole. Ma il fatto è, che non sempre la volontà segue gl'incorrotti eccitamenti dell'intelletto, o il dettame di una retta ragione; e questo avviene, quando i movimenti del cuore non si accordano colle proposte dell'intelletto; e quante volte la volontà segue i movimenti del cuore contro la retta ragione additata dall'intelletto, tante volte è una prova, che la volontà può dissentire alla retta ragione; poichè secondo il comune assioma adottato anche dal Bayle, *ab actu ad potentiam valet consequentia*.

Ma non solo nel nostro sistema si sente inclinata l'anima da ragioni, e da motivi, quando si determina la volontà verso ciò, ch'è conforme alla retta ragione; ma si può dire in qualche senso, ch'essa opera per ragioni, e per motivi anche allora quando essa segue le prave inclinazioni del cuore. Poichè allora la temporale utilità, o il diletto verso il sensibile, da cui il cuore si sente tratto ed inclinato, tiene luogo di motivi, di apprese ragioni rapporto alla determinazione della volontà. In questo senso si difende la libertà dell'Uomo da tutti i saggi Apologisti.

PRO-

## PROPOSIZIONE TERZA.

*Le cose materiali, il piacere, o il dolore, i motivi o le ragioni, e l'ultime Percezioni dell' intelletto non agiscono nell' Uomo come causa efficiente delle determinazioni della volontà.*

PER togliere gli equivoci introdotti dagli Avversarj nella trattazione di una tal materia abbiamo stabilite le precedenti Proposizioni, le quali possono tener luogo di premesse inservienti alla chiarezza ed alla precisione dell' idee su d' un argomento, il qual esige di proprio diritto un' illustrazione atta a sgombrare le tenebre di una Filosofica e sottile illusione. Tale io la chiamo negli scritti del Sig. Hume, e forse anche in quelli del Sig. Collins, ma non già nell' Autor dell' Opera *du Bon-Sens*, nel quale si scorge una voluta cecità.

Il Sig. Hume dalla pag. 209. fino al fine del suo ottavo Saggio si propone di provare, che l' idee stesse di necessità, e di vera ragion di causa, dalle quali si ripetono le Opere della Natura, si estendono altresì agli atti della volontà, ed alle operazioni dell' intelletto (*a*). Le stesse anomalie, egli dice, degli



(a) Monsig. Hume *Essai* VIII. pag. 211. *Les idées de Necessitè, & de cause derivent uniquement de cette uniformitè observable dans les oeuvres de la Nature; d' où resulte l' union constante des objets similaires* ( cioè quell' union necessaria di cause ed effetti esposta già dall' Autor medesimo a pag. 209. per la quale gli effetti sono determinati con tanta precisione dalla natura, ed energia delle loro cause, che in ciascheduna assegnabile circostanza non avrebbe potuto esistere altro effetto, che quello, che si è manifestato ) *& l' habitude où nous sommes d' inferer l' existence des uns de l' existence des autres. C' est donc sur ces deux circonstances que se fonde toute la Necessitè, que nous attribuons à la matiere; & sans elles nous n' en aurions pas la moindre notion*. Si propone per tanto di provare ( continuando il medesimo discorso ) che *personne n' a jamais doutè, que ces deux circonstances n' aient lieu dans les actes de la volontè, & dans les operations de l' entendement*.

atti della volontà non sono meno uniformi, nè meno connesse colle loro cause ( benchè forse a noi sconosciute ) di quello sieno le altre cause naturali coi loro effetti (*a*). Dalle prove, che ne adduce si rileva l' abbaglio d' intelletto, da cui si è lasciato affascinare. I principj poi del Sig. Collins sono, che l' Uomo è *un Agente necessario: che le azioni sono determinate da cause antecedenti: che in ciaschedun particolar azione l' Uomo è invincibilmente determinato da circostanze, in cui si trova, e da cause che lo muovono a fare precisamente ciò che fa, ed a non poter fare altrimenti; che la prima azione necessaria è la percezione, la quale è il fondamento e la causa di tutte l' altre azioni intelligenti dell' Uomo; che il dolore ed il piacere sono le cause, che determinano la volontà dell' Uomo* (*b*). Queste ultime cause sono le medesime assegnate dal Sig. Elvezio. L' Autor poi del *Buon-Senso* in conseguenza dell' erroneo ed ardito modo di opinare in riguardo alla libertà dell' Uomo, da lui riguardata come una chimera, stabilisce che *le nostre azioni sono conseguenze necessarie delle nostre volontà, o de' nostri desiderj, i quali non sono mai in nostro potere; che gli Esseri tutti di questa Macchina Mondiale hanno un tal legame tra loro, ch' è impossibile che agir possano in diversa guisa, finchè sono mossi dalle medesime cause, le quali operano sempre necessariamente, e determinano irresistibilmente la volontà in tutti i casi* (*c*). Sicchè convengono tutti e tre nel riconoscer gli atti della volontà, come effetti necessarj di vere cause efficienti.

Ora io dico, che nè le cose materiali, nè i motivi, o le ragioni, nè il piacere, o il dolore, nè l' ultime percezioni sono la causa immediata, efficiente, o ne-

(a) Pag. 220. e seguenti nel citato *Essai* VIII.
(b) *Recherches Philosophiques sur la Liberté de l' homme* dalla pag. 275. fino alla pag. 294.
(c) L' Autor *du Bon-Sens* dalla pag. 84. fino alla pag. 94.

o neceſſaria delle azioni della volontà. Eſaminiamo ad una ad una le accennate cagioni, per rilevare ſe ſia conforme alla ragione il ripeterſi da alcuna di eſſe come da cauſa efficiente le azioni della volontà.

Chiamando per tanto ad eſame le cauſe materiali in primo luogo prodotte, ricerchiamo, ſe da eſſe derivino neceſſariamente le azioni della volontà, come vogliono alcuni de' noſtri Avverſarj. E' qui opportuno il rammentarſi ciò che abbiam provato nella prima Propoſizione, cioè che l' azione, o l' eſſere di Agente racchiude eſſenzialmente nella ſua nozione e la Potenza d' incominciare un' azione, e la Potenza inſieme di non agire, o di ſoſpendere un' azione. Eppure ſe le cauſe materiali operano gli atti della volontà è innegabile, che a tali cauſe dee convenire la nozione di Agenti. Ma ripugna, che alle coſe materiali convenga la nozione di Agenti. Dunque ripugnerà altresì, che alle coſe materiali poſſa convenir la vera ragione di cauſa efficiente degli Atti della volontà. La minor propoſizione è manifeſta da tutto ciò, che abbiamo detto nel primo e ſecondo Capo di queſto Libro per eſcludere le coſe materiali dalla ragione di cauſe efficienti delle operazioni tutte dell' Anima. Forſe la materia, la qual è di ſua natura inerte, e che viene eccitata al moto, o da cieche impulſioni, o dagli Agenti dotati di vita e ſentimento potrà ritenere in ſe l' intrinſeca energia o d' incominciare un' azione, o di ſoſpenderla a piacere? Queſta Potenza ai due oppoſti è ripugnante all' indole, e alle proprietà univerſali della materia già eſpoſte, per cui viene determinata da cauſe impellenti al tale determinato moto in ogni particolar evento, e non altrimenti. In fatti ogni eſſere qualor non cangi natura, e non eſca dalla propria sfera, non può giammai produrre un effetto, il qual non ſi contenga in qualche modo nella ſua cauſa per quel noto principio: *Nemo dat, quod non habet*: molto più avrà luogo queſto principio, ſe ſi tratti

 d' un

d' un effetto di gran lunga ſuperiore alla ſua cauſa, come ſarebbe l' azione del volere prodotta da un Fonte privo eſſenzialmente di forza attiva. Queſto sì ſarebbe più ſorprendente, inintelligibile, e ripugnante di quello ſia che un Uomo naturalmente vegga ſenz' occhi, o parli ſenza lingua. Io non mi eſtendo ſu tal Articolo, mentre la maggior parte delle prove prodotte ſpecialmente nel Capo terzo della Prima Parte hanno pure qui luogo opportunamente.

Paſſiamo perciò all' eſame della ſeconda cauſa prodotta dagli Avverſarj, cioè dei motivi, e delle ragioni, a cui ſi poſſono accoppiare anche i motivi del piacere, o del dolore. Noi abbiamo già premeſſo nella ſeconda Propoſizione, che ſarebbe ingiuſto il porre in non cale il più pregevole dono naturale, di cui vada dotato l' Uomo, qual è quello di ragionevole, per ſoſtenere i diritti della Libertà. Noi abbiamo anzi oſſervato, che qualora l' Uomo ſceglie la ragione per ſua guida, egli ſeguirà ſempre ciò ch' alla ragione ſteſſa è più conſentaneo. Ma ſiccome il puro e nobile diletto, che trae l' anima dal limpido fonte della ragione, non è il ſolo, che la ecciti ad agire, ma è ſpeſſo combattuta da un oppoſto diletto d' inferior tempra, proveniente cioè dalle luſinghiere attrattive dei ſenſi; così l' anima ſi ritrova ſpeſſo fluttuante tra i dettami della ragione, e le irragionevoli richieſte dei ſenſi. Dopo lungo contraſto ſupponiamo, che prevalga uno dei due partiti, e ſupponiamo altresì, che l' anima ſempre ſegua quel partito, ch' è il più preponderante di vere, o appreſe ragioni, o motivi. Io dico, che anche in queſta ſentenza le ragioni, o i motivi prevalenti non ſono la cauſa efficiente, e neceſſaria dell' azion della volontà. Poichè per eſſer tale ſi dee dimoſtrare dagli Avverſarj una conneſſione, un legame Fiſico, e neceſſario tra le maggiori ragioni, o il maggior diletto e l' azione della volontà, al che non giugneranno giammai colle pro-

ve.

ve. In fatti le ragioni, i motivi, gli argomenti, che altro sono se non che idee astratte? Ma come mai un' idea astratta può produrre un moto Fisico, od essere causa efficiente e necessaria di un' azione? Ancorchè si moltiplichino l' idee astratte allo infinito, non produrranno giammai una sostanza; e non vi vuol meno di una sostanza per essere la causa efficiente d' un moto Fisico, o di un' azione nell' Uomo. Vi è tanta distanza tra le ragioni, i motivi, e gli argomenti che si presentano all' intelletto, e tra le potenze di muoversi, o sia l' azione effettiva di volere, quanta vi è dal vedere una strada, e dal potere di muoversi, e di camminare per essa. L' intelletto non può non vedere le ragioni, gli argomenti, e le prove qualor si presentano all' intelletto; ma il potere di muoversi, o di agire non vi è compreso; egli è una cosa del tutto separata; e vi corre tanto divario, quanto passa dall' essere passivo all' essere attivo. Passivo è l' intelletto nel vedere le ragioni; ma la volontà nel determinarsi opera per un principio attivo, per cui essa incomincia l' azione del volere; nè vi è proporzione alcuna tra quest' azione, e l' essere passivo dell' intelletto in tali circostanze.

Il piacere pure e il dolore in quanto sono sensazioni passive in noi, come mai possono operare come causa effettrice un' azione, quale viene chiamata dagli stessi Avversarj l' atto del volere, e quale per intimo sentimento siamo conscj noi di produrre? La grata sensazione, a cagion di esempio, che uno esperimenti nel vedere altri a camminare, potrà mai produrre la potenza, o l' azione di camminare in chi è privo di mani e di piedi? Le sensazioni passive grate, o moleste che nascono in noi, sono sprovvedute di azione, e di potenza di volere. Come dunque la possono produrre come causa efficiente nella volontà? Eppure secondo i principj del Sig. Hume il piacere, ed il dolore, e le morali circostanze agiscono nell' Uomo

co-

come causa efficiente delle determinazioni della volontà. Nè giova già, ch' egli usi i termini di Morale necessità rapporto agli atti della volontà. Poichè è da riflettersi che nella sostanza, e nella spiegazione egli la fa convenire colla Necessità Fisica, poichè tanto gli effetti naturali provenienti da necessità Fisica, quanto gli atti della volontà procedenti da morale necessità vengono da lui considerati come veri effetti provenienti da cause efficienti, o di temperamento, o di educazione ec., e perciò queste azioni di volontà sono allo stesso modo indeclinabili, come ogni altro effetto naturale nel di Lui sistema; e perciò la distinzione da Lui usata ha luogo per distinguere soltanto la varietà delle cause, da cui dipendono sì fatte volizioni, ma non connota nelle cause assegnate il modo di agire diverso da qualsivoglia altra causa efficiente.

Che se si usano da alcuni i termini di *Necessità Morale* per significare soltanto la certezza dell' evento sul fondamento della maggior persuasione dell' intelletto verso un oggetto piuttosto, che verso l'altro, o sul fondamento della prevalente dilettazione, su cui si può contare, e dedurre delle giustissime conseguenze, allora il termine di *necessità* è preso in un senso assai diverso, e dir potrebbesi *traslato*. Nè ciò pregiudica in alcun modo all' indole e natura della libertà umana, mentre a parlar propriamente e con precisione Filosofica questa non è vera necessità, (la qual esclude dalle azioni volontarie dell' Uomo tutta la ragion di causa efficiente, e tutta l' energia di poter agire altrimentì) ma è così detta impropriamente, poichè lascia all' Uomo la Potenza Fisica d' incominciar l' azione, e perciò anche di sospenderla. Le stesse Operazioni Divine *ab extra* cioè che si riferiscono al mondo Fisico, e Morale tanti sono argomenti, che provano a chi le contempla nella sua origine, e la libertà Fisica nel Divino Agente, e insieme la cer-

tezza, anzi l'infallibilità di tutto ciò, ch'egli ha decretato di operare rapporto alle creature. Imperciocchè trattenendosi anche sulla sola Opera della creazione, siccome l'Ente perfettissimo è sufficientissimo a se stesso, nè abbisogna delle Creature per la sua compita felicità, (poichè da se solo non è stato meno perfetto, nè meno felice da tutta l'Eternità prima della Creazione) così s'intende, ch'egli non potea esser mosso da alcuna estrinseca cagione efficiente, che lo determinasse a dare esistenza a cose possibili. Ma tosto ch'egli ha determinato *ab aeterno* di creare il mondo, sul fondamento dell'immutabilità dei suoi Decreti si può dire, ch'era infallibile l'esistenza del mondo. Ma forse perciò mancava egli della Potenza Fisica di non crearlo, anche nel momento stesso, in cui l'ha creato? Nessun retto Filosofo potrà a lui negare l'intrinseca, e inalienabile Potenza all'opposto. Di più: la Divina prescienza conosce in ogni particolar evento, a che l'umana volontà si determinerà; e siccome la Divina prescienza è infallibile, così accaderà certamente ciò, ch'egli ha previsto. Ma siccome quegli atti volontarj di ordine naturale, nei quali ha luogo la sola prescienza, sono previsti secondo l'indole, e natura delle cause libere, le quali non vengono in alcun modo alterate dalla Divina Prescienza, così può anche esser l'evento infallibile, e libera la potenza, che agisce.

Tutto ciò è diretto a provare soltanto, che la certezza dell'evento quantunque anche infallibile rapporto a Dio, nè dee confondersi colla causa efficiente dell'evento medesimo, nè colla Fisica Potenza di agire. Così riportando ora la nozione traslata della *necessità morale* agli atti umani, si possono alcuni di questi prevedere certamente, e senza nessun probabile dubbio in contrario, sul fondamento dei motivi prevalenti, e della maggior dilettazione, senza tema che resti scemata la Fisica Potenza di volere una cosa, o l'

al-

altra, di agire in un modo, piuttosto che in altro. E a dir vero chi dubiterà, ch' essendo proposta una carica onorevole ad un Uomo di Corte con lucro conveniente, non sia egli per accettarla? Prevale in lui la massima di accrescere onori alla famiglia, il progetto adula di troppo il suo amor proprio. Dunque proposto che gli sia un tal posto onorevole e lucroso, egli lo accetterà certamente. Dunque perciò gli mancava la Fisica Potenza di rifiutare un tal onore? Niun Uomo di senno avvanzerà giammai una tal proposizione. Infiniti sono gli esempj, che produr si potrebbero in conferma della nostra proposizione.

Dalle cose dette fin ora si deduce altresì, quanto male a proposito inferiscano i nostri Avversarj, che tra l'ultima Percezione dell' intelletto, e l'atto di volere corre quella medesima connessione, che passa tra una causa Fisica, e il suo effetto. Ancorchè sempre di concerto andasse l'ultima Percezione dell' intelletto colla determinazione della volontà, non segue da ciò, che correr vi debba una necessaria, e indeclinabile connessione, quale vi passa tra una causa Fisica, e il suo effetto. Troppe sono le cose certe future, le quali non dipendono da questa necessaria connessione, come abbiamo testè osservato. L' ultima Percezione può essere bensì un' occasione per cui si determini la volontà, ma la Percezione non può mai operare come causa efficiente l' atto del volere. Imperciocchè il volere o è un' azione, o è una cosa passiva. Se è un' azione, dee esser prodotta da un Agente infallibilmente. Ma la Percezione ultima per universal giudizio di ogni Uomo ragionevole non è un Agente. Dunque la Percezione non può produr l' azione del volere. Che se anche si supponga dagli Avversarj il volere, come un effetto passivo, dunque vi ha da esser un Agente, che la produca. Poichè la Passione è un termine relativo, il qual suppone un Essere, che abbia tutta l' energia di causa per produr-

re

re il ſuppoſto effetto. Ma la Percezione, come abbiamo notato non è un Agente. Dunque ancorchè ſi conſiderino le volizioni, come paſſive non poſſono mai eſſere prodotte dalla Percezione.

## PROPOSIZIONE QUARTA.

*La libertà dell' Uomo, cioè il potere di ſcegliere uno dei due oppoſti, o di ſoſpendere ogni determinazione viene autorizzato dall' intimo ſenſo, e comprovato dai fatti, e da ogni genere di Legislazione.*

UNA più vigoroſa prova in favor della libertà per mio avviſo non credo rinvenirſi, ed atta inſieme a ſgombrare dalle menti degli Uomini la pernicioſa idea di una fatale comune neceſſità, quanto ſe ſi provi a dovere, che l' Uomo, quando vuole, può fare uſo di ſua libertà nelle coſe per lui indifferenti, e in quegl' incontri particolarmente, nei quali per la mancanza di ragioni, di motivi, e di moti di Paſſioni, nel determinarſi non ſi ſente inclinato più ad una coſa che all' altra, e in que' caſi altresì, nei quali ſi ſente moſſo da uguali motivi verſo i due oppoſti.

Egli è vero, che queſti caſi di un perfetto equilibrio vengono giudicati impoſſibili dal Sig. Leibnizio (*a*); e ſe ſi fingeſſero poſſibili, a norma del di Lui ſiſtema l' Uomo rimaner dovrebbe nell' inazione, a guiſa di quell' aſino da lui riferito, il quale ſentendo



(a) Leibnit. Theodic. Tom. II. P. I. §. 49. pag. 649. edit. Francf. & Lipſiæ: *Ob eandem rationem ſane verum erit, etiam in homine caſum perfecti æquilibrii inter duas partes eſſe impoſſibilem, & Angelum, vel ſaltem Deum, ſemper poſſe rationem reddere, cur homo potius hoc, quam illud elegerit adſignando cauſam aliquam ſive rationem inclinantem, quæ revera eum ad hoc amplectendum permovit; licet hæc ratio ſæpe ſit valde compoſita, & nobis ipſis incomprehenſibilis, eo quod nexus cauſarum, ſibi mutuo copulatarum, longiſſime procedit.*

ugual propensione verso due Prati si morrebbe di fame, qualor gli mancasse un motivo prevalente, che lo determinasse (*a*).

Ma è da rifletterſi in primo luogo, che questa impossibilità da lui difesa è una conseguenza necessaria di quella connessione di cause da Lui sostenuta in tutti i Mondiali eventi, benchè liberi, ed accennati da lui stesso nel primo testo da noi prodotto nella nota a piè di pagina.

In secondo luogo è da notarsi, che questa impossibilità dal Sig. Leibnizio supposta occupa uno spazio di quella illimitata estensione, ch'egli dà al favorito principio della *Ragion sufficiente*, rapporto al quale egli esclude ogni eccezione (*b*). Veramente dell'illimitata estensione di un tal principio rintracciando le prove nella Teodicea ci è accaduto ciò, che avvenne al Sig. Clarke, cioè di ritrovar appoggiato tutto ciò, che dice su tal proposito, alla supposizione, che sia vero in tutta la sua estensione, e in tutti i casi l'addotto principio, ciò ch'appunto era in questione tra loro; e benchè il Sig. Clarke per persuadersi ne abbia chieste le prove per lettera, non per questo le ha ricevute, come si rileva da una Raccolta di Lettere (*c*), e dall'Autore delle Note al-

(a) *Hinc etiam fit, ut casus de asino Buridani inter duo prata æqualiter ad utrumque propendentis fictio sit, quæ locum habere nequit in universo in ordine naturæ, licet Bælius aliter sentiat. Verum quidem est, si casus iste possibilis foret, dicendum esse, asinum moriturum fame.*

(b) Lebnit. Theod. Tom. II. pag. 642. *Vis principii rationis determinantis (seu sufficientis) est nihil unquam evenire, cujus non existat aliqua causa, vel saltem ratio aliqua determinans, hoc est aliquid, quod inservire possit ad reddendam a priori rationem, cur hæc res potius existat, quam non existat, & cur hoc modo potius, quam alio quolibet. Magnum hoc principium locum habet in omnibus eventibus, nec unquam exemplum in contrarium adfertur .... neque exceptionem ullam patitur hoc principium.*

(c) *Recueil de diverses Pieces par Monſ. Lebniz, Clarcke, Newton.*

alla Teodicea (*a*). Non è perciò, che vogliamo contendergli il merito d' avere introdotto un utile principio, e insieme di una grande estensione. Io ne riconosco la verità, e ne confesso i vantaggj, che da esso ne possono ridondare a maggior incremento delle scienze; ed io stesso mi sono studiato di farne un utile uso dimostrando l' esistenza di Dio. Intanto gli effetti tutti di ordine naturale indipendenti da cause libere, risultano da questo principio, come da sua vera cagione. Nemmeno gli moviamo lite qualora insegna, che la volontà umana eccitata da motivi si determina per quella parte, verso cui si sente più inclinata da ragioni, o da motivi prevalenti, o da una maggior dilettazione ( purchè a questi non si applichi mai la vera ragion di causa ) confessando egli stesso ( *b* ) apertamente, che per salvar la libertà, basta che la ragion prevalente inclini soltanto, e non necessiti la volontà ( *c* ). Io tanto più volentieri aderisco ad una tal sentenza concepita in questi termini, quanto che oltre di riconoscerla conforme alla ragione, ed all' esperienza, la rilevo chiaramente insegnata dai Dottori delle più rispettabili Scuole, quali sono S. Agostino, e S. Tommaso (*d*). Quello per tanto,

 in

(a) Teodic. Tom. II. luogo citato pag. 642.

(b) Leibnit. Theod. Tom. II. pag. 645. *Neque existimandum est futura contingentia libera ab hac generali rerum naturæ regula exempta esse. Præsto semper est aliqua ratio prævalens, quæ voluntatem ad eligendum permovet, cujus libertati salvandæ sufficit, quod ratio ista inclinet, non necessitet.*

(c) Come poi si componga questo testo del Leibnizio con quel primo prodotto nella nota, e tolto dalla stessa Teodicea di Leibnizio alla pag. 649. cioè come possa restar esclusa la necessità da quella perpetua connessione di cause, da Lui stesso stabilita, lascio a' Leibniziani il pensiero.

(d) S. Agostino per provar, che l' uomo è tratto dal diletto ad operare nel Trattato 26. in S. Giovanni num. 5. e in altri luoghi fa uso di quel antico detto. *Trahit sua quemque voluptas*: e produce il testo dei Cantici 13. *Trahe me post te: curremus in odorem unguentorum tuorum*; e al num. 7. del-

lo

in cui mi sembra non poter convenire col Sig. Leibnizio, è relativo alle eccezioni, le quali vengono da lui assolutamente escluse; e perciò afferma, che sempre, e in tutti i casi la volontà si determina per il motivo il più prevalente, e perciò vengono considerati impossibili i casi in contrario. Ma se questi saranno provati reali, *a fortiori* saranno provati possibili.

Mi sieno scorta gli stessi accennati Dottori: nè sdegnino i nostri Avversarj di risguardarli come Filosofi in tale articolo, siccome ad essi senza un' aperta ingiustizia non può negarsi il pregio d' ingegni di primo ordine, e di veri Pensatori in Metafisica. S. Tommaso per tanto con tutta equità distingue il semplice esercizio dell' atto di volere da quelle particolari determinazioni, che includono l' antecedente azione di un qualche oggetto, la quale inclina la volontà verso di esso. Per il semplice esercizio dell' atto di volere non abbisogna la volontà dell' azione di qualche oggetto, da cui venga eccitata, come abbisogna nel se-

lo stesso Trattato dice: *Videte quomodo trahit Pater: docendo delectat, non necessitatem imponendo*: E nel lib. de *Spiritu & littera* cap. 35. *Esset autem tanta ( Justitia ) si et nihil eorum, quæ pertinent ad Justitiam, nos lateret, & ea sic delectarent animum, ut quidquid aliud voluptatis, dolorisve impedit, delectatio illa superaret:* Ed al Capo 29. del medesimo Libro avea detto: *Inspirata Gratiæ suavitate per Spiritum Sanctum facit ( Deus ) plus delectare quod præcipit, quam delectet, quod impedit:* E nel Sermone VI. de *Verbis Apostoli*, il qual è ora il 155. al capo 1. *Quidquid est peccatorum in dictis, in factis, in cogitationibus, non exoriuntur nisi ex mala cupiditate, non exoriuntur nisi ex illicita delectatione:* E nel Sermone 17. de *Verbis Apostoli* ora il 159. *Amanda est justitia, & in justitia amanda gradus sunt proficientium. Prius est ut amori justitiæ non præponantur omnia, quæ delectant, ipse est primus gradus. Quid est quod dixi? Ut inter omnia, quæ delectant, plus te delectet ipsa justitia, non ut alia non delectent, sed prius ipsa delectet.*

S. Tommaso poi riconosce espressamente per il motivo movente la volontà ora la ragione, ora la grazia, ed ora il senso. Si leggano gli articoli quarto, e seguenti della Questione IX. nella Somma *Prima secundæ*.

secondo caso (*a*). I casi appunto di cose indifferenti, verso le quali non si senta l' Uomo inclinato da alcun motivo prevalente per la scelta di una cosa piuttosto che dell' altra, e i casi di un ugual equilibrio di propensioni, o di motivi, sono quelli, nei quali l' Uomo si determina, o agisce per il semplice esercizio dell' atto di volere; e questi sono quei casi, dai quali benchè non facciamo dipendere l' essenza della libertà, pure perchè da essi si ritrae un validissimo argomento in favor di una tal verità, così meritano che si rintracci da noi diligentemente, se si diano di fatto, e se l' Uomo posto in tali circostanze di vera indifferenza, o di equilibrio operi realmente.

L' intimo senso in primo luogo, e le osservazioni sulla propria condotta ci avvertono, che l' uomo spesso si trova in tale situazione di circostanze, nelle quali si determina senz' altra ragione, che la sua volontà. Inoltre vi sono parecchj casi, nei quali benchè sia mosso l' Uomo da una prevalente ragione ad operare, pure non ne sente alcuna, che lo inclini ad agire piuttosto in un modo, che nell' altro, o a scegliere una cosa piuttosto, che l' altra. Mi sieno guida in tal proposito tre riputati Filosofi, e da lor detti spregiudicati, cioè il Newton, il Clarke, ed il Voltaire, su quali non può cader dubbio, ch' essi ragionino alla nostra maniera per aderire alle dottrine della Cattolica Chiesa. Io li produrrò tutti e tre colle parole del Sig. Voltaire, il quale nella breve *Metafisica di Nevvton, o Parallelo de' Sentimenti del Nevvton, e del Leibnizio* al Cap. IV. così discorre: „ Secondo il Newton, e „ Clar-

(a) S. Tommaso prima secundæ Quæst. X. art. 2. *Voluntas movetur dupliciter; uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, & per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non.*

„ Clarke, l' Ente infinitamente libero ha comunicato
„ all' Uomo sua creatura una porzione limitata di questa
„ libertà; e non s' intende qui per libertà la sempli-
„ ce potenza di applicare il suo pensiero ad un tale,
„ o tal altro oggetto, e di dar principio al moto;
„ non intendesi solamente la facoltà di volere, ma
„ quella di volere liberissimamente con una volontà
„ piena, ed efficace, *e di volere ancora talvolta senza*
„ *altra ragione che la sua volontà*. Non avvi Uomo
„ alcuno, che qualche volta non senta, ch' egli pos-
„ siede questa libertà. In quanto a me ( dice il Sig.
„ Voltaire ) parmi, che se si può trovare un sol caso,
„ in cui l' Uomo sia veramente libero d' una libertà
„ d' indifferenza ( qui vien presa la libertà d' indiffe-
renza nel senso di vero equilibrio d' inclinazioni, per
cui l' Uomo non si sente tratto da alcun motivo pre-
valente, come nei casi de' quali si tratta ) „ questo so-
„ lo basta per decidere la questione „.

Giacchè a sì poco è ridotta la questione, io mi potrei presto liberar d' impaccio col produrre un caso proposto da S. Agostino (*a*) nei termini più precisi.

„ Si

(a) S. Agostino nel lib. XII. della Città di Dio cap. 6. *Si aliqui duo æqualiter affecti animo & corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret, quid putamus esse causæ, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala? Quæ illam res fecit, in quo facta est? Neque enim pulchritudo illa corporis; nam eam non fecit in ambobus: quandoquidem amborum non dispariliter occurrit aspectibus. An caro intuentis in causa est? Cur non & illius? An vero animus? Cur non utriusque? Ambos enim & animo & corpore æqualiter affectos fuisse prædiximus. An dicendum est alterum eorum occulta maligni spiritus suggestione tentatum, quasi non eidem suggestioni, & qualicumque suasioni propria voluntate consenserit? Hanc igitur consensionem, hanc malam, quam male suadenti adhibuit voluntatem, quæ in eo res fecerit, quærimus. Nam ut hoc quoque impedimentum ab ista quæstione tollatur, si eadem tentatione ambo tententur, & unus ei cedat, atque consentiat, alter idem qui fuerat, perseveret; quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde nisi propria voluntate, ubi eadem fue-*

„ Si diano due Uomini ugualmente disposti di animo,
„ e di corpo, i quali veggano uno stesso oggetto di-
„ lettevole, uno de' quali si determini d' illecitamen-
„ te possederlo, l' altro perseveri nella casta volontà:
„ qual è la cagione, che nel primo abbia prodotto
„ la cattiva volontà, e non nell' altro? E qual cosa
„ l' ha mai prodotta nel primo? Non certamente l'
„ attraente bellezza dell' oggetto, poichè questa non
„ in entrambi ha prodotta la cattiva volontà, eppu-
„ re l' oggetto era presente agli sguardi di ambidue
„ ugualmente. Forse n' è la cagione la particolar dis-
„ posizione di corpo del risguardante? Ma e perchè
„ la stessa cagione non l' ha prodotta ancor nell' al-
„ tro? Forse le disposizioni dell' animo? Perchè la
„ stessa causa non ha operato anco nell' altro? Poichè
„ abbiamo anzidetto, che entrambi aveano uguali af-
„ fezioni di animo, e di corpo. Forse si dee dire,
„ che uno di loro è stato tentato da una occulta sug-
„ gestione dello spirito maligno, quasi non abbia egli
„ acconsentito colla propria volontà alla medesima
„ suggestione? Cerchiamo dunque, qual cosa abbia
„ prodotta questa cattiva volontà di acconsentire alla
„ tentazione. E per togliere ogn' impedimento da tal
„ questione, se entrambi vengano tentati dalla mede-
„ sima tentazione, ed uno di loro ceda, e acconsen-
„ ta alla tentazione, e l' altro perseveri il medesimo,
„ ch' era prima, cosa altro apparisce in questa discre-
„ panza di assensi, se non che uno ha voluto, e l'
„ altro non ha voluto abbandonar la castità? Per la
„ qual cosa non resta altra cagione da potersi asse-
„ gnare, che la propria volontà, mentre in tutti due
„ v' erano uguali affezioni di animo, e di corpo. La
„ stessa bellezza è stata veduta da entrambi, ad en-
„ tram-

*fuerat in utroque corporis & animi affectio? Amborum oculis visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter institit occulta tentatio: propriam igitur in uno eorum voluntatem malam, quae res fecerit, scire volentibus si bene intueantur nihil occurrit.*

„ trambi insorse la stessa tentazione. Per la qual „ cosa non è assegnabile alcun motivo da chiunque, „ il quale voglia rintracciarlo, onde intendere qual „ cagione abbia prodotta la propria cattiva volontà „ in uno di loro „ (a).

Ma mi si può opporre, che questo non è un fatto, ma un' Ipotesi possibile. Ed io risponderò loro, che con tal relazione, io non intendo dedurre altro appunto, che la sola possibilità contro il Sig. Leibnizio. Ora poi vengo all' intimo senso, ed alla esperienza dei fatti. Egli è indubitato, che si danno i dubbj pratici, e le uguali Probabilità; altrimenti sarebbero da cassarsi dalle Scienze quelle regole, e precetti, che vengono prescritti agli Uomini, i quali sono in attual dubitazione. Il dubbio poi propriamente detto è quello, che ritrova uguali ragioni per i due partiti opposti, o sieno poi esse reali, o sieno apprese, mentre rapporto all' inclinazione della volontà fa il medesimo, che l' apprensione della uguaglianza di ragioni, o di motivi sia corrispondente alla realità, o sia soltanto appresa dalla mente. Qualor per tanto l' Uomo o per ragion di ministero, o per altro motivo dee determinarsi ad uno dei due partiti, verso alcuno dei quali non trova maggior ragione, nè sente maggior inclinazione, o è tratto dalla natural impazienza di operare per non rimaner nell' inazione, ha bensì una ragion prevalente per agire, ma non ha maggior ragione per determinarsi ad uno che all' altro dei due partiti, e l' inquietudine, e il rammarico inter-

(a) E' da notarsi, che da S. Agostino in quel Capo contro i Manichei si cerca soltanto il principio della cattiva volontà ch' è in noi, per escludere il principio cattivo immaginato dagli stessi Manichei. Per la qual cosa nel Capo seguente egli esclude la *causa efficiente della mala volontà*, il qual Capo oltre essere contro i Manichei è altresì contro i Materialisti. Ma S. Agostino in questi Capi non cerca la cagione della buona volontà, della quale egli tratta di proposito in altri libri.

terno, che sente nel lasciare l'altro partito prova abbastanza, che non vi era un antecedente motivo che in lui prevalesse; altrimenti si sarebbe determinato all'opposto; e questi casi hanno luogo tanto nei dubbj negativi, quanto nei dubbj positivi. Dei dubbj negativi, sarebbe un esempio quegli, ch' essendo inseguito a morte da un nemico, e nella fuga vedendo da lungi due strade, nelle quali non ravvisa differenza alcuna per una più spedita fuga, nè alcuna maggior ragione determinante per la scelta, senza altro consultare ne sceglie una, poichè l' amor di salvar la vita è quello, che lo muove ad agire. Un esempio poi d' un dubbio positivo sarebbe la proposta ad un Negoziante di due vantaggiosi contratti sotto l' aspetto di uguaglianza da Lui appresa, e che dopo un breve esame non sapesse a quale dare la preferenza. Finalmente dovendo ad uno appigliarsi per non perdere entrambi colla dilazione nel decidere, siccome da altri ricercati, ne sceglie uno per la sola ragion d' interesse, ma non per alcuna maggior ragione, che prevalga per la scelta.

Se poi ricerchiamo le occasioni, nelle quali rapporto alla scelta di cose indifferenti si ritrova l' Uomo nella privazione di qualunque ragione ed inclinazione, troppo feconda è la materia di fatti. Io ne sceglierò alcuni soltanto per non essere sovverchiamente prolisso in un affare, che può ogn' uno esperimentare in se medesimo. Io voglio far prova della mia libertà, e per il solo esercizio dell' atto di volere senz' alcuna altra particolar ragione determinante io voglio ora chiuder gli occhj alla luce, ed ora aprirli; voglio ora sedere, ora alzarmi; voglio rivogliermi ora a destra, ora a sinistra. Quando io abbia spediti gli organi de' sensi, e non venga impedito da estranee cagioni, chi mi può negare, ch'io far non possa simili prove? Così per solo uso della facoltà ricevuta in dono dal Cielo voglio prendere dieci vova dal

numero di mille senz' alcuna particolar ragione, che mi determini piuttosto a questi, che a dieci altre. E quel che dico di dieci vova o più, si estende altresì per la stessa uguaglianza di ragione agli esempj di molte monete di ugual valore, di molte frutta della stessa specie, di molte bottiglie dello stesso liquore, delle quali ne prendo dieci piuttosto che dieci altre per la sola ragione, che io sono già nella determinazione di prenderne dieci; ma non già per alcuna ragion prevalente, che mi determini a queste piuttosto che a dieci altre. In fatti non si lascia spesso in arbitrio al Banchiere, e al Mercadante di scegliere e le monete, e la tal quantità di merci, quando si è nella persuasione, che l'una cosa, o l'altra scelta sia dello stesso valore nella stima degli Uomini, o nella propria apprensione? La propria esperienza adunque, e la condotta stessa degli Uomini in molti casi provano abbastanza, che l'Uomo nella scelta d'una cosa, piuttosto che dell' altra non è condotto da alcun motivo prevalente. Quanto avea perciò di ragione il celebre Bossuet di avvanzare, che per essere noi convinti della nostra libertà basta, che consultiamo noi medesimi, e ritroveremo, che non è minore l'intimo senso, che ci detta di esser ragionevoli, di quello che ci rende conscj di essere noi liberi (a)?

Obj. Pretendono tuttavia i Signori Collins, ed il Leibnizio, che in tutti i casi che produr si potessero, vi abbia ad essere qualche ragion prevalente *impercettibile*, *ed occulta*, che muova la volontà alla scelta anche nel caso, in cui uscendo alcuno dalla propria stanza metta avanti piuttosto un piede, che l'altro; e la grandissima ragione si è, ch'è impossibile, che l'Uomo posto in un perfetto equilibrio possa agire, o determinarsi per veruna parte.

R. Ma qui invece di soluzione non ravviso altro, che

(a) Bossuet nell'Opera intitolata *Del libero arbitrio, e della Concupiscenza*. Trattato I. Cap. 2.

che una mera repetizione di ciò appunto, ch' è in questione tra noi, e loro, e che da noi è stato ribattuto colla esposizione sincera dei fatti. Egli è un bel supporre contro l' intimo sentimento, e contro quell' esperienza, che può ognuno fare in se medesimo? *L' impercettibile*, *e l' occulto* è a noi sconosciuto. Dunque non può essere il motivo che muova la volontà, poichè la tendenza, e la determinazione della volontà suppone essenzialmente qualche cognizione dell' oggetto verso cui tende; poichè secondo l' antico detto: *Voluntas non fertur in incognitum*. Se per tanto i motivi immaginati dai nostri Avversarj per togliere l' equilibrio sono *occulti*, *ed impercettibili*, non possono dunque mai essere la ragione adeguata, o sufficiente delle determinazioni della volontà. Io ben intendo, che in molti casi vi è la ragione, per cui mi determino a camminare piuttosto che a starmene in quiete, ma determinato ch' io sia da qualche ragione, o anche dal solo motivo di volere far uso della facoltà dell' arbitrio, non intendo poi, perchè io non possa avvanzare prima un piede piuttosto che l' altro, solo perchè voglio così. Io lo esperimento di fatto quando mi sorge in pensiero di fare uso d' una tal facoltà, e mi determino ad esercitarla, come negli esempj prodotti. Dunque la cosa è possibile.

Insorge di nuovo il Collins con altri Avversarj a produrre tra i motivi occulti, e moventi la volontà, il clima, il temperamento, l' abitudine di corpo.

R. Ma questi motivi hanno bensì luogo in moltissimi casi, i quali non neghiamo, ma non provano ch' è impossibile il contrario, cioè che manchi ognuna delle assegnate ragioni alla volontà, nè abbattono i particolari esempj da noi prodotti. Chi amasse di vedere una particolar risposta legga il celebre Moniglia nella Dissertazione contro i Fatalisti parte 1. sess. 4.

S' appoggiano altresì gl' Avversarj sul principio degl' *indi-*

*indiscernibili*, cioè che non si danno in natura due cose perfettamente simili; e perciò la intrinseca disparità, che corre tra due oggetti, uno de' quali vien scelto dalla volontà, è per essi la ragion sufficiente, da cui vien mossa.

R. Non ci è necessario il rilevare, se sia vero o no il principio degl' *indiscernibili* per decidere la questione, di cui si tratta. In molti casi da noi prodotti vi è anzi una negazione di motivi per l' una, e l'altra parte, nè si considerano i caratteri di somiglianza, o della disparità, poichè l' anima è indifferente verso l' uno, o l' altro oggetto, eppure la volontà opera per il solo esercizio dell' atto di volere. In altri casi poi come nei dubbj, o in uguali probabilità, diciamo, che da noi si apprendono uguali gli oggetti, o uguali le ragioni, ma non diciamo, che tali sieno nella realtà. Dalla realtà dell' inuguaglianza degli oggetti noi prescindiamo; e tosto che questa non è conosciuta, nè rilevata da noi, non può essere mai per le nostre azioni un motivo determinante.

Rintracciando noi finalmente l' indole dell' ultima prova da noi proposta in favore della Libertà, si aprano i Codici delle Legislazioni di ogni Nazione, e di ogni età, se ne scorrano con occhio anche fugace i dettati, se ne indaghi di esse lo Spirito, e si rileverà che tutte convengono nel genere di comandare e di proibire, di punire e di premiare. E' vero che i voti de' buoni concorrono in desiderare, che i premj sieno più frequenti nelle Legislazioni, sulla qual parte assai interessante sembra che non si sieno impiegate le migliori cure, e che perciò la Legislazione sia suscettibile di un nobile e fruttifero incremento. Ma non essendo nostro scopo di versare ora sopra tale argomento, nè volendo discostarci dagli articoli dell' esposta Proposizione, ci facciamo tosto a riflettere su i vantaggj, che traggonsi a difesa dell' umana libertà dalla considerazione dell' idee generali di comandare, proi-

proibire, punire, o premiare, comuni ad ogni Legislazione.

Sarebbe frustranea, e ridicola ogni Legge, che imponesse precetti da osservarsi a quelle persone, le quali fossero necessitate in ogni particolar evento a soffrire in se medesime le azioni di cause inevitabili, o che fossero prive della potenza di agire in opposto a ciò, a che sono esse determinate da quella connessione, o catena di cause, dalla cui energia fanno dipendere i Materialisti, come da causa efficiente gli effetti di ogni individuale volizione. Sarebbero parimenti atte a muovere il riso, nè mai comparirebbero quai felici parti di Uomini, che ragionano, quelle Leggi, le quali proibissero quegli atti umani, che non dipendono dalla scelta dell' Uomo, ma che risultano o da cause esteriori indeclinabili, o da una Fisica organizzazione, che da noi non dipende. Ma è egli probabile, che sieno concorsi i Legislatori di ogni Nazione e barbara e colta, ed ingegni i più sagaci a formar Codici di Leggi tutte superflue e vane, siccome fatte per Uomini, da' quali non avrebbero diritto i Legislatori di esigere l' osservanza, tosto che sieno privi della facoltà di scegliere o l' osservanza, o la trasgressione delle promulgate Leggi. Se per tanto vi sono Leggi precettive e proibitive nelle Legislazioni di ogni Nazione, concorrono dunque i Legislatori d' ogni Nazione a supporre gli Uomini dotati della facoltà di poter ubbidire alle Leggi, e di poter violare i precetti, ch' è lo stesso, che riconoscere negli Uomini, ai quali s' impongono le Leggi, il libero arbitrio.

Inoltre le Leggi penali essendo conseguenze delle precettive e proibitive, e concorrendo tutte le Nazioni a considerarle giuste nel suo genere, debbono perciò esser proporzionate ai delitti. Ma sarebbero tosto fuori della serie delle proporzioni, e sarebbero manifestamente ingiuste, qualor avessero per iscopo azioni non colpevoli. Se convengono per tanto le Nazioni

nel

nel riguardar le Leggi punitive, come un genere di Leggi giuste, convengono dunque altresì nel giudicar colpevoli quelli, che si sono meritate le pene prescritte dalle Leggi. Ma niuno si merita a buon diritto una pena per una colpa inevitabile, ed a cui non vi sia stato libero l' assenso. Convengono dunque le Nazioni nel riconoscere libero l' Uomo nelle trasgressioni alle Leggi. Lo stesso dir si dovrà delle azioni dette virtuose, o che ridondano in notabile vantaggio della Società, le quali se fossero sole conseguenze di un meccanismo meglio organizzato, o essendo per qualunque causa necessarie, non vi avesse parte alcuna la libera elezione dell' Uomo, si renderebbe allora chimerico ogni merito, e perciò anche il diritto di esigere il premio decretato dalle Leggi alle azioni virtuose. Ma già delle conseguenze, che si traggono dai sistemi dei Materialisti, tratteremo più diffusamente negli ultimi Capi verso il fine dell' Opera. Se per tanto l' intimo senso ci detta, e l' esperienza lo dimostra, e ogni genere di Legislazione suppone, che gli Uomini sieno dotati della facoltà del libero arbitrio, vano adunque è il trionfo de' nostri Avversarj, il che meglio s' intenderà dalla soluzione delle difficoltà, che nel Capo seguente saranno proposte.

CA-

## C A P O III.

Obbiezioni dell' Autor del *Buon-Senso* contro la Libertà dell' Uomo disaminate, e disciolte.

XII. *Con buone ragioni si rileva, ch' è immaginaria la contraddizione che l' Autor del Buon-Senso pretende di rilevare nelle Dottrine de' Teologi.*

I. GIacchè le insidie tese dai nemici della libertà si sono scoperte nei loro principj, e mercè i fonti delle sole naturali cognizioni, i quali hanno somministrato una luce novella, si sono sgombrate anche nei loro progressi le imponenti dottrine da quella lusinghiera comparsa, che tenea desta ed occupata la fantasia dei Semidotti, e dei mal disposti di cuore; col richiamarle alla loro natia miseria sembrerebbe, che non fosse d' uopo di rintracciare i particolari sofismi. Pure per non comparire di sfuggire le difficoltà, e per non abbandonare il metodo fin ora seguito, pensiamo di tener dietro al nostro principal Avversario fino nei più segreti suoi nascondiglj, traendo fuori ciò che non si potea prevenire colle prove. Così egli incomincia il §. 80. „ I Teologi ci dicono, e „ ci ripetono che l' Uomo è libero, quando tutti i „ loro principj cospirano a distruggere la libertà dell' „ Uomo. Volendo essi giustificare la Divinità, l' accusano realmente della più nera ingiustizia. Eglino „ suppongono, che senza la Grazia l' Uomo è necessitato ad operar male, ed eglino stessi assicurano, „ che Iddio lo castigherà per non avergli data la grazia di fare il bene „ (*a*).

R. La ragione, l' esperienza, le osservazioni sull' azioni umane non sono autorità di Teologi, nè fonti proprj di Teologia. Eppure sono tante sorgenti, dal-

(a) L' Autor *du Bon-Sens. al* §. 80. *Les Théologiens nous disent, & nous répetent que l' homme est libre, tandis que tous leurs principes conspirent à detruire la libertè de l' homme. En voulant justifier la Divinité ils l' accusent réellement de la plus noire des injustices. Ils suppossent que sans la grace l' homme est necessitè à mal faire, & ils assurent que Dieu le punira pour ne lui avoir point donné la grace de faire le bien.*

dalle quali derivano inalterabili prove in favore della libertà. Perchè dunque il nostro Avversario non si è rivolto piuttosto ad aguzzare e dirigere i suoi dardi contro le intrinseche prove, e contro i fonti naturali, dai quali discende una tal verità? E perchè posti quelli in non cale viene egli a declamare contro i principj Teologici, de' quali non abbisogna, nè sa uso l' Apologista delle verità naturali? Eh! si sarà avveduto ch' è cosa assai malagevole, e d' una infelice riuscita il proporsi d' intorbidare le limpide prove tratte da quegli stessi fonti, che accordano i nemici della Rivelazione; ma che essendo poi da questi accolta ogni satira contro i Teologi, si sarà lusingato con un tal mezzo, e col travisare le loro dottrine, di poter introdurre almeno il Pirronismo su di tale verità presso di essi.

Esaminiamo per tanto, se l' Autore del Buon-Senso abbia almeno fatto uso di mezzi proporzionati per riuscire nel fine. *Suppongono i Teologi*, ( dic' egli ) *che senza la grazia è necessitato l' Uomo ad operar male, ed assicurano che Iddio lo castigherà per non avergli data la grazia di fare il bene*. Quando le calunnie possano tener luogo di veri mezzi per tacciare una dottrina, egli ha scelta la vera strada da battere. Anzi essa è la sola, che rimaner gli potea. Qual è mai quella Scuola di Teologi Cattolici, la quale supponga essere l' Uomo necessitato a peccare senza la grazia? Vi è anzi la Scuola dei Teologi Molinisti, i quali gli negheranno il supposto, cioè che si dia caso, in cui manchi all' Uomo la grazia attuale, siccome accordano a tutti una stessa natura di grazia, la qual si rende efficace, o inefficace dal solo arbitrio dell' Uomo. In questo sistema è impossibile l' Ipotesi dell' Avversario, siccome non si dà caso, in cui manchi mai la grazia ad alcuno. La Scuola poi dei Tommisti ammettendo due specie di grazia attuale d' intrinseca disparità ( una delle quali è detta sufficiente, l' al-

l' altra intrinsecamente efficace ) difendono molti di loro, che la sufficiente si accordi a tutti senza eccezione. Meritano una special menzione tra questi i dottissimi, Cardinal Gotti ( *de Reprob. part.* 1. *dub.* 3. ) il Maestro Avila ( *de Auxiliis cap.* 8. ) e l' Alvarez ( *Lib. XI. disp.* 112. ) con molti altri. Anche nella sentenza di questi resta esclusa l' Ipotesi dell' Avversario.

Non neghiamo per altro esservi parecchj altri Teologi Tommisti colla Scuola Agostiniana, i quali benchè riconoscano esser di fede, che non manca mai ai Giusti l' interior grazia attuale, vogliono tuttavia, che non a tutti gl' Infedeli e peccatori si conceda l' attual grazia benchè inefficace; ed avvegnachè il benefizio sia a tutti preparato, difendono tuttavia, che non a tutti si applica, e spezialmente ai più indurati ed acciecati peccatori; e ciò in pena della loro ostinata prevaricazione. Di questa sentenza sono difensori, oltre l' accennata Scuola, anche l' Herminier Tom. IV. pag. 406., L' Abulense al Cap. IV. dell' Esodo, ed i Teologi Lovaniesi nella Censura all' Asserzione 7., e nella Giustificazione c. 12. con parecchj altri, i quali rilevano una tal dottrina in parecchj Libri di S. Agostino, e in S. Prospero ( *Carm. de Ingratis cap.* 32. ) e in San Fulgenzio ( *de Verit. Prædest. Lib. II. Cap.* 20. ) Ma in questa sentenza medesima, e in ogni modificazione di essa dipendente dalla diversa spiegazione della grazia detta sufficiente, nessun Teologo in senso Cattolico può mai dire, che l' Uomo è necessitato a far male, quando non si voglia manifestare per seguace di Calvino; e molto meno dirà un Teologo Cattolico, che Iddio punirà un adulto per la ragione di non avergli data grazia di far il bene; ma lo punirà per l' abuso fatto del libero arbitrio peccando, e per la colpevole causa, per cui si è demeritata la grazia. E a vero dire, come mai con giustizia può dirsi, che nella sentenza de' Teologi l' Uomo senza l' attual grazia è necessitato a fare il male, quando

do Essi anzi di proposito provano, ch' anche senza l' attual grazia l' Uomo per l' indole del libero arbitrio, di cui è dotato, ritiene la potenza di ritenersi dalla tal determinata azione peccaminosa per soli naturali motivi o di ragione, o di salute, o di proprio onore, come veggiamo tutto dì accadere; quando può interrompere l' azione, o cessare da essa a talento, le quali condizioni incompatibili sono colla necessità, la qual consiste in una indeclinabile determinazione ad una cosa nel tal modo, e non altrimenti (*a*)? E' dun-



(a) Giacchè con una falsa supposizione l' Autor del Buon-Senso provoca i Teologi, dee egli soffrire che gli presentiamo le dottrine dei principali Dottori delle Scuole per garantire la sana dottrina da sì falsa imputazione. Colla scorta dei principali Maestri, cioè di S. Agostino, e S. Tommaso, difendono i Teologi, che l' Uomo benchè privo di grazia attuale pure è libero nel peccare; poichè non è necessitato ad alcuna determinata azione. S. Agostino per tanto nel *Lib. I. Oper. Imperf. n. 98.* prova, che Iddio quantunque sottragga ad alcuni indurati peccatori la Grazia attuale, pure non li necessita a peccare, perchè *Homo & peccare, & non peccare potest; sed alterum horum non facit nisi adjutus a Deo*. Si vegga anche il libro *De corrept. & Grat. cap. 6.* e la Questione 50. *in Deuteron.* e la Pistola *ad Sixtum* dello stesso Santo Padre. Altri Teologi dalla dottrina di S. Tommaso (*3. p. q. 18. art. 4. ad 3.*) deducono, che siccome Gesù Cristo non poteva peccare, e nondimeno non cessano di essere state libere le sue azioni, perchè la sua volontà benchè non potesse tendere al male, pure non era necessariamente determinata a questa, o quella azione buona, così l' Uomo ostinato nel peccato e pervicace, essendo privo della Grazia, benchè non possa operare il bene, pure non è determinato necessariamente a questo o a quel male, e perciò opera liberamente. Il testo di S. Tommaso è il seguente. *Quod voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum; & ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium*. Si veda pure S. Prospero in *Carmin. de Ingratis Cap. 32.* Dalle dottrine di questi Santi Dottori il Petavio così ragiona nel Lib. IV. *De Opif. Sex dierum* cap. 9. num. 3. *Mihi quidem profecto insulsum & absurdum videtur iis hominibus, qui alieni sunt a Christi gratia, liberum inesse voluntatis arbitrium ob id negare, quod vel boni nihil suscipere possunt*

que un imporre al Pubblico l'addoſſare a' Teologi dottrine che vengono da loro ſteſſi anzi confutate.

II. Seguiamo ora a paſſo a paſſo il noſtro Avverſario nelle difficoltà, che ci propone. Così egli proſiegue il medeſimo Paragrafo 80. „ Per poco che ri-„ flettiamo ſaremo forzati a riconoſcere, che l' Uo-„ mo è neceſſitato in tutte le ſue azioni, e che il „ ſuo arbitrio è una chimera eziandio nel ſiſtema dei „ Teologi „ (*a*). Sia Giudice ogni diſcreto Lettore, ſe abbiamo ſoddisfatto abbaſtanza a queſta generica obbiezione nei due precedenti Capitoli. Per non iſtancare perciò la pazienza de' Lettori, paſſiamo toſto ad eſporre le grandiſſime prove del noſtro Avverſario.

„ Dipende forſe dall' Uomo (dic' egli) il naſcere „ e il non naſcere da tali, o tali Genitori „ (*b*)? E facciamo noi forſe dipendere la libertà dell' Uomo dalla ſcelta di naſcere da tali, o tali parenti? Sarebbe ella coſa ben grazioſa, e da muovere le riſa il trovar perſone che difendeſſero la libertà dell' Uomo anche prima ch' egli uſciſſe alla luce. Una verità conteſtata da tanti fonti delle umane cognizioni non abbiſogna di ſimili inezie per ſoſtenerſi. Ella è troppo robuſta da ſe per ributtare con iſdegno le impoſture. Continua egli: „ Dipende forſe dall' Uomo di riceve-„ re

*vel ejus ſaltem boni quod naturæ ſuperat captum: ex eoque colligere determinatam, & uni alicui ſic alligatam voluntatem, ut indifferentiam non habeat. Quid enim? Non ſaltem eo ipſo habet ancipitem & indifferentem motionem, quod vel in malis unum quidem optare poteſt e pluribus; vel cum iſtis naturalia bona & honeſta comparare? Quod ad electionis arbitriique ſuſpenſionem, hoc eſt libertatem, ſufficit.* Si legga pure l' Eſtio nel *lib. 2. Sent. diſt. 7. §. 5. e diſt. ultima lib. 4.*, ed il Bellarmino *Lib. V. de Gratia & lib. arb. cap. 14. ad tertium*, ed i Teologi Lovanieſi *Juſtificat. cap. 12.* ed altri.

(a) *Pour peu qu' on réfléchiſſe on ſera forcé de reconnoître que l' homme eſt neceſſitè dans toutes ſes actions, & [illegible] ſon libre arbitre eſt une chimere, même dans le ſyſtéme des Théologiens.*

(b) *Dépend-il de l' homme de naitre, ou de ne pas naitre de tels, ou de tels parents?*

„ re, o di non ricevere le opinioni dei ſuoi Paren-
„ ti, e de' ſuoi Maeſtri „ (*a*)? Non neghiamo, che in quell' età, in cui non è del tutto ſviluppata la ragione dell' Uomo, e in cui s' aggirano quaſi tutte le azioni ſovra oggetti ſenſibili, non neghiamo, dico, che l' Uomo in quella età non ſia a portata di eſaminare le opinioni, che gli vengono propoſte, e perciò le adotti ſenz' eſame sì per la privazione delle cognizioni in oppoſto, ſiccome anche per una certa deferenza, e favorevole prevenzione, ch' egli ha per i ſuoi Parenti e Precettori. Ma queſte opinioni rimangono poi in tutto il corſo della vita neceſſariamente indelebili, ciò che ſarebbe meſtieri acciò aveſſe vigore l' oppoſizione dell' Avverſario? Accordo bensì, che queſte opinioni fanno in noi una grande impreſſione, e ch' è malagevole coſa il rinunziarvi. Ma molti per altro rinunziarono, e ſcoſſero il giogo dei veri pregiudizj contratti nell' infanzia e nell' adoleſcenza; e tra queſti meritano d' eſſere annoverati tutti quelli che hanno ſeguito i dettati del celebre Bacon di Verulamio nel Trattato de' pregiudizj, o che hanno fatto un retto uſo della natural rifleſſione. Ma ſenza rintracciare la ſerie di quelle anime generoſe, che con cognizione di cauſa, e per libera ſcelta hanno abbracciate le opinioni contrarie a quelle ricevute dall' educazione, baſta trattenerſi a riflettere ſu la condotta tenuta dagli ſteſſi Spiriti forti, i quali ci ſomminiſtrano il più robuſto argomento. Educati e creſciuti nella vera Religione, inſtruiti nelle ſane e vere dottrine, pure abbandonandoſi alle ingiuſte richieſte del cuore corrotto, o all' inquieto orgoglio dell' intelletto, vi hanno poi rinunziato, e ſi ſono dichiarati Teiſti, o Atei. Dunque ſi può rinunziare alle maſſime tramandateci nell' educazione da' Parenti e da' Maeſtri.

„ Se

(a) *Depend-il de l' homme de prendre, ou de ne pas prendre les opinions de ses parents, & de ses instituteurs?*

„ Se fossi io nato ( continua l'Avversario ) da' „ Genitori Idolatri , o Maometani sarebbe forse da „ me dipenduto il divenire Cristiano „ (*a*)? Dunque l' Uomo non è libero? Questa conseguenza, che l' Autore vuol trarre da quell' antecedente , non segue in modo alcuno . Le opere libere di ordine naturale , quali sono il camminare , lo scrivere , e infinite altre , non sono già della stessa classe delle opere libere di ordine sovrannaturale , quali sono il convertirsi a Dio , il fare azioni meritorie, ed accette a Lui . Quelle di ordine naturale dipendono dalla nostra facoltà coll' ajuto delle sole cause naturali , le quali per altro se sieno necessarie e manchino , l' Uomo in quel caso non potrà far uso del suo libero arbitrio, benchè non ne resti perciò privo . Così l' occhio sano ha la facoltà di vedere; ma se non vi sia la luce, che illustri gli oggetti , e che muova l' occhio sano , questo non vederà giammai . Ma le opere di ordine sovrannaturale, tra le quali si considera quella di divenire Cristiano, non possono volersi, nè eseguirsi , siccome di un ordine superiore, co' soli ajuti delle cause naturali ; ma si richiede necessariamente l' interior Grazia , che illustri l' Intelletto, e muova la volontà a convertirsi a Dio; alla qual grazia per altro può dissentire il libero arbitrio dell' Uomo . Questo è il dogma Cattolico , il quale niente ripugna alla libertà ; poichè se manca la Grazia non può , è vero , divenir Cristiano ; ma non è perciò necessitato a far la tal , o tal altra determinata azione peccaminosa , il che sarebbe d' uopo supporre per poter dire con giustizia , che manca all' Uomo il libero arbitrio . Che se la Grazia interiore agisce nell' Uomo ; siccome questi può ad essa dissentire , così non si scema , ma si perfeziona anzi colla Grazia il libero arbitrio dell' Uomo . E per insistere sull'esempio stesso accennato , la luce naturale, senza la

(a) *Si j'etois né de parents Idolatres , ou Mahometans , eut-il dependu de moi de devenir Chretien?*

la qual non può vedere l'occhio ſano, toglie forſe all' Uomo la facoltà di chiudere gli occhj alla luce medeſima? No certamente. Neppure la luce ſovrannaturale della Grazia, ſenza la quale non può l' Uomo credere, nè operare virtuoſamente, toglie all' Uomo la potenza all' oppoſto. Dunque benchè ſenza la grazia non poſſa l' Uomo divenir Criſtiano, non ſi toglie perciò il libero arbitrio dell' Uomo.

III. „ Tuttavia (dice l' Autor del Buon-Senſo) gra-
„ vi Dottori ci aſſicurano, che un Dio giuſto con-
„ dannerà ſenza pietà tutti coloro, ai quali egli non
„ avrà fatta la grazia di conoſcere la Religione dei
„ Criſtiani „ (a).

R. Non ſolo gravi e graviſſimi Dottori, ma tutti anzi i Teologi Cattolici ſi accordano in queſto, che Iddio giuſto non caſtigherà alcuno per la ragione di non avergli fatta la grazia di conoſcere in verun modo la Religione de' Criſtiani; poichè allora l'infedeltà è negativa, e non colpevole, perchè procede da un' ignoranza invincibile. Queſta ignoranza intanto lo ſcuſa dal peccato, perchè gli toglie la libertà intorno a un tale articolo. Imperciocchè come mai può dirſi libero ad abbracciare la vera Religione chi non ſolo non la conoſce, ma non ha mai potuto conoſcerla in verun modo? Dunque Iddio appunto perchè giuſto non lo punirà per un' Infedeltà che non è peccato; e perciò è falſo, che Iddio caſtighi o condanni alcuno per la ragione che non gli ha fatta la grazia di conoſcere la Religione dei Criſtiani. Li condannerà bensì per peccati attuali, e di origine, e per l' infedeltà quando foſſe colpevole.

Ma „ La naſcita dell' Uomo (dic' egli) non di-
„ pende già dalla ſua ſcelta; non gli ſi è dimandato
„ ſe voleva venire o no al Mondo. La Natura non
„ lo

(a) *Cependant de graves Docteurs nous aſſurent qu' un Dieu juſte damnera ſans pitié tous ceux à qui il n' aura pas fait la grâce de connoitre la Religion des Chrétiens.*

„ lo ha consultato intorno al Paese, ed i Parenti ch' „ essa gli ha dati (*a*).

R. Chi è mai che difenda la libertà dell' Uomo in un tempo, in cui non è possibile l' uso del libero arbitrio? Era meglio, che l' Autore consultasse con sincerità il suo intimo senso in un' età, in cui potea farlo con frutto, più tosto che penetrare col pensiero in quel carcere, in cui esisteva prima di uscire alla luce. Poichè da quello stato non può trarre, che tenebre e oscurità, e nessun vantaggio in favor dell' infelice causa da Lui difesa.

IV. „ Le sue idee acquistate (così egli seguita) „ le sue opinioni, le sue nozioni vere, o false, sono „ frutti necessarj dell' educazione, che ha ricevuto, e „ di cui non è stato padrone „ (*b*).

R. Vuol forse il nostro Avversario contro la comune innegabile esperienza rendere inerte l' Uomo, e passivo soltanto all' impressioni, che in Lui succedono „ quali frutti necessarj dell' educazione „? Noi non siamo così inerti di soffrire dalla sua opposizione una simile impressione con indolenza, senza fargli vedere insieme colla risposta, che la mente è attiva di fatto, e che può, quando vuole, allontanare da se simili stravolte fantasie. Forse che le attive operazioni dell' anima non sono state disopra da noi sviluppate abbastanza, e non si è forse e colla ragione, e coi fatti provata a dovere la loro realità? Non si è forse tenuta fin ora, e provata per una verità costante, che più che si va perfezionando lo sviluppo della ragione, e che si va fornendo l' anima di vere cognizioni apprese o dalla lettura de' buoni Libri, o dal conversare

(a) *La naissance de l' homme ne depend aucunement de son choix; on ne lui a pas demandé s' il vouloit venir ou ne pas venir au monde. La nature ne l' a pas consultè sue le pays, & les parentes qu' elle lui a donnés.*

(b) *Ses idèes acquisés, ses opinions, ses notions, vraies ou fausses, sont des fruits nècessaires de l' education qu' il a reçue, & dont il n' a point ètè le maitre.*

ſare con perſone dotte e ſaggie, eſſa ſi trova più a portata di fare un maggior e migliore uſo della riſleſſione; e perciò può anche ſcuotere da ſe il giogo di molte ſalſe idee contratte da una cattiva educazione? E non veggiamo ſorſe altri mal augurati Cittadini, i quali benchè ſieno ſtati arricchiti del prezioſo dono di una buona e ſaggia educazione; e benchè non gli ſieno ſtate introdotte nell' animo che rette e giuſte maſſime, pure reſi adulti da quelle ſi ſcoſtano, e poi vi rinunziano del tutto? Ci racconta dunque delle ſole il noſtro Avverſario col dirci, che tutte le opinioni, e le idee ſono frutti neceſſarj dell' educazione.

V. Ma non ſi ſgomenta perciò il noſtro Avverſario; mentre anzi proſiegue in tal guiſa. „ Le ſue paſſioni, i ſuoi deſiderj ſono conſeguenze neceſſarie del „ temperamento, che la Natura gli ha dato, e dell'idee „ che gli ſono ſtate iſpirate. Durante il corſo intiero di „ ſua vita, le ſue volontà, e le ſue azioni ſono determinate dalle ſue relazioni, dalle ſue abitudini, da' ſuoi „ affari e piaceri, dalle ſue converſazioni, e dai penſieri che ſe gli preſentano involontariamente; in „ in una parola da una ſolla di avvenimenti, e di accidenti, che ſono fuori del ſuo potere. Incapace di „ prevedere l' avvenire non ſa coſa vorrà, nè ciò che „ ſarà nel momento, che dee ſeguire immediatamente „ il momento, in cui ſi trova. L' Uomo dal principio del ſuo naſcere giugne al fine della vita ſenza „ eſſere ſtato libero per un iſtante „ (*a*).



(a) *Ses paſſions & ſes deſirs ſont des ſuites nèceſſaires du tempèrament que la nature lui a donnè, & des idèes qui lui ont èté inſpirées. Durant tout le cours de ſa vie, ſes volontés & ſes actions ſont dèterminèes par ſes liaiſons, ſes habitudes, ſes affaires, ſes plaiſirs, ſes converſations, ſes penſées qui ſe preſéntent involontairement à lui, en un mot, par une foule d' èvenements, & d' accidens qui ſont hors de ſon pouvoir. Incapable de prévoir l' avenir il nè ſçait ni ce qu' il voudra, ni ce qu' il ſera dans l' inſtant qui doit ſuivre immediatement l' inſtant où il ſe trouve. L' homme arrive à ſa fin ſans que depuis le moment de ſa naiſſance juſqu' à celui de ſa mort il ait ètè libre un inſtant.*

R. Bisogna distinguere le passioni, e i desiderj dalle azioni, e dagli atti della volontà. Le inclinazioni delle passioni e gl' inavvertiti desiderj nascono dal temperamento e dall' idee adottate necessariamente. Ma gli atti della volontà differiscono in tal modo dalle passioni, e dagli accennati desiderj, che l' Uomo spesso vuole ed agisce contra le richieste delle passioni, e contro il naturale desiderio. Combattere il disordine delle passioni e i proprj desiderj è la miglior prova della libertà. Confonde poi perpetuamente l' Autore i motivi, e le occasioni del volere e dell' operare colla causa efficiente e totale. Tutte le cagioni esposte sono occasioni, o motivi per i quali l' Uomo si determina ad agire; e ciò proverebbe, ch' egli opera con ragion sufficiente; ma è poi l' Uomo, che col suo principio attivo è la prossima ed efficiente cagione del volere e dell' azione: e le passioni, gli abiti, gl' interessi particolari lo eccitano, lo inclinano più o meno al tal atto di volontà, o alla tal' azione; ma non lo necessitano, nè gli tolgono la potenza di agire in diversa guisa, siccome abbiamo per lo innanzi diffusamente provato.

VI. Passa ora il nostro Avversario a proporsi delle difficoltà, alle quali crede di rispondere. Sarà poi a ricercarsi, se risponda sufficientemente, ancorchè non giunga ad un' adeguata risposta.

„ L' Uomo, direte voi, vuole, delibera, sceglie,
„ si determina, e voi ne concluderete, che le sue
„ azioni sono libere? E' vero, che l' Uomo vuole,
„ ma non è padrone della sua volontà, o de' suoi de-
„ siderj, non può desiderare, nè volere se non che
„ ciò, ch' egli giudica vantaggioso per se medesimo;
„ egli non può amare il dolore, nè detestare il pia-
„ cere „ (a).

R. Non

(a) *L'Homme, direz-vous, veut, delibere, choisit, se determine, & vous en conclurez que ses actions sont libres? Il-est vrai*

R. Non bisogna confondere il giudizio dell' intelletto, e le inclinazioni dell' animo colla potenza fisica di agire. Queste sono cose del tutto distinte; e l'Autore fa di esse una sola cosa. Non si ricerca per la difesa della libertà nè la sospensione del giudizio dell' intelletto, nè una perfetta indifferenza d' inclinazioni. Basta, che nulla ostante il giudizio dell' intelletto, e le inclinazioni naturali, per le quali egli ama il piacere, e fugge il dolore, egli ritenga la potenza d' incominciar l' azione del volere, e della scelta, e dell' azione in ogni caso particolare, come abbiamo provato nella terza delle quattro proposizioni. Questa potenza d' incominciare un' azione include essenzialmente anco la potenza all' opposto. Le inclinazioni, le quali sono in noi passive, non possono esser la causa efficiente di una azione, qual è il volere. Eccederebbero l' indole della loro natura.

„ Mi si dirà ( continua egli ) che l' Uomo qualche „ volta preferisce il dolore al piacere; ma allora egli „ preferisce un dolor passaggiero colla vista di procu„ rarsi un piacer maggiore, o più durevole. In que„ sto caso l' idea d' un maggior bene lo determina „ necessariamente a privarsi di un bene meno consi„ derabile „ ( *a* ). In seguito dello stesso Paragrafo con l' esempio d' un amante pretende, che la resistenza ch' egli fa alle volte alla sua inclinazione verso l' oggetto amato e al suo desiderio viene prodotta necessariamente da un impulso più potente del disonore, o della pena alla quale si assoggetterebbe secondando



*vrai que l' homme veut, mais il n' est pas maître de sa volontè, ou de ses desirs; il ne peut desirer & vouloir que ce qu' il juge avantageux pour lui même; il ne peut pas aimer le douleur, ni detester le plaisir.*

( a ) L' *Homme, dira-t-on, prèfere quelque fois le douleur au plaisir; mais alors il préfere une douleur passagere dans la vue de se procurer un plaisir plus grand, ou plus durable. Dans ce cas l' idée d' un plus grand bien le determine necessairement a se priver d' un bien moins considerable.*

la ſua paſſione. In oltre le deliberazioni ſteſſe, e la ſcelta di uno tra tanti oggetti ſi ripetono dall' Autore dai maggiori motivi prevalenti, dalla maggior dilettazione, o dal maggiore intereſſe, le quali cauſe operano neceſſariamente nell' Uomo a di lui ſentimento.

R. Prima di ogni altra coſa abbiamo provato nella quarta propoſizione, che molti ſono i caſi nei quali l' Uomo ſi determina ad un partito ſenza la prevalente ragione antecedente, come nelle coſe indifferenti, per le quali ſi ſente ugual affezione d' animo. In ſecondo luogo da tutti quei caſi, nei quali l' Uomo ſegue ciò ch' egli apprende il più utile, o il più dilettevole, ſi dedurrebbe, ch' egli opera a norma del principio della ragion ſufficiente nel ſenſo di ſopra eſpoſto. Ma opera egli perciò neceſſariamente? Queſta è la ſola queſtione tra lui e noi. So bene, che la volontà dell' Uomo per una irreſiſtibile inclinazione brama e vuole il bene in generale, come l' Intelletto è portato neceſſariamente alla cognizione del vero. ( Già per bene in generale qui s' intende la felicità o vera o appreſa, o ciò che conviene, o può convenire al buon eſſere, al vantaggio, ed al piacere dell' Uomo ). Ma è da rifletterſi, che verſo il bene particolare la volontà non è moſſa neceſſariamente, com' è moſſo l' Intelletto a neceſſariamente aſſentire al vero particolare. E la ragione ſi è, che tra il vero generale e il vero particolare, *ex. grat.* tra una conſeguenza particolare dimoſtrativa diſcendente da un principio evidente vi è una conneſſione neceſſaria, in modo che ſe per Ipoteſi eſſer falſa poteſſe la conſeguenza particolare, ceſſerebbe di eſſer vero il principio generale, al quale quella è unita con indiſſolubile nodo; e perciò l' Intelletto non può non aſſentirvi. Non così è moſſa la volontà nell' elezione del bene particolare, poichè le particolari volizioni non hanno queſta neceſſaria e indiſpenſabile dipendenza da quella general inclinazione di volere il bene e la felicità

rea-

reale, o apparente. In fatti si può prescindere da queste particolari volizioni, e resta ancor vera quella generale inclinazione; quando dai Corollarj particolari dimostrativi intellettuali non si può in verun modo prescindere senza togliere il general principio; perchè vi passa tra questi e quello, in cui si contengono, una necessaria ed intrintrinseca connessione. Se dunque senza le particolari volizioni resta immutabile la general inclinazione al bene, dunque non vi è una necessaria connessione tra quelle e questo; e perciò per quanto sia prevalente questo general principio o nella vera felicità, o nell' apparente, come nell' interesse o nel piacere, da questo non discendono necessariamente le particolari determinazioni di volontà. E a vero dire, è necessaria in noi l'inclinazione ad esser felici: eppure sono varie le strade per cui alla felicità si tende. Molti la rintracciano con lungo studio e riflessione; altri s'appoggiano sull' altrui esempio soltanto; altri abbandonano spesso quella via, che aveano prima scelta. Dunque non sono necessitati al tale determinato mezzo; nè è tolta agli Uomini la potenza di tentar altre vie. Di più. Ogni Uomo o dalla propria Fisica costituzione, o dal clima, o dai Parenti porta seco qualche inclinazione, o qualche passione. Eppure dai frequenti combattimenti tra l'attual passione e la ragione tra i varj mezzi che va ponendo in pratica, per riportar vittoria contro la passione, si rileva che ritiene l' Uomo la potenza di resistere alla passione, e che perciò non è necessitato. Dunque benchè l' Uomo sia solito a seguire ciò, che più lo diletta, o gli è utile, non ne viene perciò ch' egli vi sia condotto da una necessità.

VII. Passa poi l'Autore nello stesso Paragrafo alla disamina della prova dedotta dall' intimo senso; e per ribatterla non fa altro, che ripetere ciò, ch'è in questione premessa una similitudine in tal modo. „ Ma „ voi direte, io mi sento libero. Questa è un'illu-

„ sio-

„ fione , che fi può paragonare a quella della Mofca
„ della favola , la quale fituata fopra il timone di
„ una gran barca fi vanta di diriggere il viaggio del-
„ la barca che la trafporta. L'Uomo che fi crede li-
„ bero è una mofca che crede effer Padrone di muo-
„ vere la macchina dell'univerfo nel tempo , in cui
„ egli medefimo è moffo fenza fua faputa. „ (*a*).

R. Ma di grazia un po' di prova che quefto intimo fenfo, che ci detta effere noi liberi , fia poi un' illufione. Ci vuol altro che raccomandarfi ad uno degli Infetti i più vili per abbattere un nobile edifizio di prove formato dagli Apologifti! Veramente io non trovo argomento più proporzionato all'indole dei penfamenti del noftro Avverfario, quanto gli efempj tratti dalle favole , ficcome favolofo e chimerico è pure il fuo fiftema . Ma che poi una Mofca gli abbia da fervire di fcudo in una caufa così feria , e ch'è il fondamento di graviffime confeguenze relative alla Religione, al Governo, e alla Società, mi fembra cofa degna di rifo o di compaffione . Ma giacchè egli c' invita a rifpondere con tal obbligante mezzo, fi tragga la Morale dalla Favola . Acciò regga l'efempio, poniamo al timone di quefta gran barca e la mofca e l'Uomo. Nella Mofca vi farebbe una vera illufione, fe far fi poteffe l'Ipotefi , ch'ella fi credeffe direttrice della Barca . Ma l'Uomo al timone dirigge con principj , con fcienza , e con ragione la Barca ; può fcegliere la via , che più gli fembra fpedita , o quella che più gli piace. Quefta è una verità di fatto . Di più. Per il folo motivo di fare ufo del fuo libero arbitrio può diriggerla come vuole. Qualunque de-

(a) *Mais , direz-vous , je me fens libre. C'eſt une illuſion que l'on peut comparer à celle de la mouche de la fable , qui placée fur le timon d'une courde voiture , s'applaudiffoit de diriger la marche d'un coche qui l'emportoit elle-même . L'homme qui fe croit libre, eſt une mouche qui croit être le maître de mouvoir la machine de l'Univers tandis qu'il en eſt lui-même entrainé à fon infçu.*

determinazione egli prenda in questa direzione, egli non può fingere a se medesimo; e perciò debb' esser conscio, ch' egli antecedentemente potea dirigerla altrimenti. Dunque non è mosso l' Uomo senza sua saputa, quasi fosse un Ente passivo.

VIII. Si propone ora altra difficoltà da sciogliere nel §. 81. „ Se le azioni degli Uomini sono necessarie, se gli Uomini non sono liberi, con qual diritto la Società punisce i malfattori che la inquietano? Non è forse ingiustissimo castigare Enti, che non hanno potuto fare altrimenti? Se i malfattori agiscono necessariamente dietro alle impulsioni del loro cattivo naturale, la Società punendoli, agisce per parte sua necessariamente per il desiderio di conservarsi. Certi oggetti producono necessariamente in noi il sentimento del dolore, per il quale la nostra natura ci sforza di odiarli, e c' invita a toglierli da noi. Una Tigre affamata si lancia sull' Uomo, che vuol divorare; ma l' Uomo non è Padrone di non temere le Tigre, e cerca necessariamente i mezzi di sterminarla „ (*a*).

R. Ma colla sua risposta l' Autore non rimette già la Giustizia ne' suoi diritti, anzi in altri termini viene a confessare, che qualunque violazione di Legge Naturale, come il latrocinio, l' omicidio, e qualunque sfogo di passione disordinata in danno del terzo, non viene ad essere un' ingiustizia la quale meriti castigo,

(a) *Si les actions des hommes sont necessaires, si les hommes ne sont pas libres de quel droit la Societè punit-elle les méchants qui l' infestent? N' est-il pas tres injuste de chatier des êtres qui n' ont pu agir autrement qu' ils n' ont fait? Si les méchants agissent necessairement d' apres les impulsions de leur méchant naturel, la Societè en les punissant agit de son coté necessairement par le desir de se conserver. Certains objets produisent necessairement en nous le sentiment de la douleur; des lors notre nature nous force de les hair & nous invite à les écarter de nous. Un Tigre pressè par la faim s' elance sur l' homme qu' il veut devorer; mais l' homme n' est pas le maitre de ne pas craindre le Tigre, & cherche necessairement les moyens de l' exterminer.*

ftigo , ma folo dalla molefta fenfazione che produce un' azione dannofa alla Società viene neceffitato ognuno ad odiare l' Autore dell' azione, ed a toglierlo di vita. Dunque fe un Uomo avveduto faprà cogliere i vantaggj del filenzio , e della folitudine per togliere da fe i teftimonj e l' odio della Società , non farà mai colpevole nel commettere qualunque più atroce delitto, ficcome in ogni particolar azione viene neceffitato a norma dei principj del noftro Autore. Con tale dottrina verranno meglio afficurate le vite, e i beni di ogni privato? La Fedeltà dei Sudditi alla fagra perfona dei Sovrani verrà inviolabilmente mantenuta? La pudicizia delle Figlie farà meglio cuftodita , nè violati sì fpeffo i diritti del Talamo ? La felicità e tranquillità pubblica, che confifte nel mantener l' ordine e la fubordinazione, fi otterrà più facilmente con tali principj? O non piuttofto fi tolgono in un momento quefti ed altri infiniti beni dall' umana Società, ( per il miglior effer della quale per altro egli affetta di effer tanto appaffionato ) qualor fi adottino le torte maffime del noftro Avverfario? Eppure i doveri di Giuftizia, che ha l' Uomo verfo i fuoi fimili non fono meno appoggiati che nella inalterabile legge di Natura, la quale grida all'orecchie di tutti.

IX. Continua l' Avverfario a proporfi altra difficoltà da fciogliere nel §. 82. in tal modo. „ Se tutto è „ neceffario, gli errori, le opinioni, e l' idee degli „ Uomini fono fatali, e in quefto cafo come, e per „ qual modo pretendere di riformarli? Gli errori de- „ gli Uomini fono confeguenze neceffarie della loro „ ignoranza, la loro oftinazione, e la loro credulità „ fono confeguenze neceffarie della loro inefperienza, „ della loro negligenza, della loro poca rifleffione al- „ la medefima maniera come il delirio, o la letar- „ gia, fono effetti neceffarj di alcune malattie. La „ verità, l' efperienza, la rifleffione e la ragione fono „ rimedj proprj a guarire l' ignoranza, il fanatifmo

„ e le

„ e le follie, allo ſteſſo modo come la ſanguigna è
„ propria a calmare la pazzia „ (a).

R. Adagio un poco. Non ſi è ſtabilito replicatamente dall' Autore che il tuttoprocede in Natura, e nella macchina dell' Uomo da ſole cauſe fiſiche neceſſariamente? Perchè dunque ora per torſi d' impaccio ricorre alle ſole cauſe morali, quali ſono la verità, la rifleſſione, la ragione? Amerei più coerenza tra i principj del noſtro Avverſario, e le conſeguenze che ne inferiſce. Orsù. Riduciamo l' argomento in un dilemma. O queſte riferite cagioni chiamate rimedj agiſcono nell' Uomo moralmente, cioè ſecondo la loro propria natura; o agiſcono neceſſariamente, cioè ſecondo l' ordine, e la catena delle altre cauſe fiſiche ſtabilite dagli ſteſſi Materialiſti. Se agiſcono moralmente nell' Uomo, egli allora con noi conviene, mentre una cauſa morale influiſce bensì nell' azione, cioè eccita, e inclina l' anima ad abbracciare il rimedio propoſto, ma non la neceſſità. Che ſe poi queſti rimedj propoſti entrano come anelli nella catena delle cauſe fiſiche, come vogliono i noſtri Avverſarj, e non vede egli, che il cenſurare l' ignoranza e gli errori, e il penſar di riſormarli è una ſteſſa coſa, che il pretendere di ſciorre queſta indiſſolubile catena, o il voler far cangiar l' ordine della Natura, il ch' è impoſſibile nel loro ſteſſo ſiſtema? Dunque egli ci propone rimedj, che ſono in contraddizione coi principj ſtabiliti dai ſuoi ſteſſi partigiani. Che ſe egli anche preſcinder voglia da queſta catena, e conſideri ogni effet-



(a) *Si tout eſt néceſſaire, les erreurs, les opinions, & les idées des hommes ſont fatales, & dans ce cas comment ou pour quoi pretendre les reformer? Les erreurs des hommes ſons des ſuites néceſſaires de leur ignorance; leur entêtement, leur credulitè ſont des ſuites néceſſaires de leur inexperiénce, de leur nonchalance, de leur peu de reflexion, de même que le tranſport au cerveau ou la lethargie ſont des effets néceſſaires de quelques maladies. La veritè, l' experience, la réflexion, la raiſon ſont des remedes propres à guérir l' ignorance, le fanatiſme & les folies; de même que la ſaignée eſt propre à calmer le tranſport au cerveau.*

to come proveniente da causa fisica e materiale dall' altre tutte sconnessa, dirò che le idee astratte, quali sono la verità, la riflessione, la ragione non sono, nè sono state mai considerate in buona Metafisica per cause materiali, e perciò nel suo stesso Sistema, nel quale si ripete ogni effetto da cause fisiche, sono i rimedj proposti per se insufficienti a produrre i supposti effetti. Dunque quando egli rinunziar non voglia ai suoi stessi principj, resta la difficoltà degli Apologisti nel suo pieno vigore.

X. Così poi incomincia il §. 83. „ Togliere all' „ Uomo il suo libero arbitrio egli è lo stesso, a „ detto degli Apologisti, che il fare una pura mac- „ china, un automa: senza libertà non vi sarà più „ nell' Uomo il merito, nè il demerito. Ma in che „ consiste il merito dell' Uomo? Consiste in un mo- „ do di operare, che lo rende stimabile agl' occhi „ degli esseri della sua specie. Cosa è poi la virtù? „ Questa è una disposizione che ci porta a far bene „ agli altri. Cosa mai di spregievole possono avere „ macchine, o automi capaci di produrre effetti si „ desiderabili „ (*a*)?

R. La definizione che l' Autore forma della virtù, e del merito, è almeno incompleta e insufficiente, poichè comprende al più una sola specie di virtù e di merito, in luogo di definire l' una e l' altra cosa con un genere comune a tutte le specie. Poichè una disposizione, che porta l' Uomo a far bene a' suoi simili, e l' esser da essi stimato è una virtù, ed è un merito vero, quando nell' atto di agire si propone l' Uo-

(a) *Oter à l' homme son libre arbitre c' est, nous dit-on, en faire une pure machine, un automate : sans liberté il n' existera plus en lui ni mérite, ni vertu. Qu' est-ce que le mérite dans l' homme? C' est une façon d' agir qui le rend estimable aux yeux des êtres de son espece. Qu' est-ce que la vertù? C' est une disposition qui nous porte à faire le bien des autres. Que peuvent avoir de méprisable des machines ou des automates capables de produire des effets si desiderables?*

Uomo un motivo buono e virtuoso, e un retto fine senza la mescolanza di circostanze che guastino l' azione, perchè *bonum ex integra causa*, *malum ex quocumque defectu*. Ma quanti non sono portati a far bene notoriamente a suoi simili, per motivo di vanagloria, e superbia? Questa condotta non può essere considerata certamente per virtù da nessun Filosofo di buon senso. E nemmeno può ad essa accordarsi merito vero. Dunque le definizioni addotte non sono per se sufficienti a dare idea della virtù, e del merito. Oltre di che quanti vi sono, i quali operano di fatto virtuosamente proponendosi un oggetto, e fine virtuoso, e usando mezzi che non sono in verun modo reprensibili? Le quali cose tutte, e specialmente la scelta de' mezzi suppongono essenzialmente la facoltà del libero arbitrio. Eppure se parliamo della esecuzione dei doveri verso Dio, e verso se stesso, e di una parte dei doveri verso la Società, o di atti puramente interni, questi siccome non sono tante volte noti agli Uomini, nè ridondano in loro vantaggio, così nè sono stimati da essi, nè riscuotono la loro lode. Nulladimeno non cessano di essere azioni virtuose, nè possono essere tradotte per virtù chimeriche, se non che dall' Autore del *Sistema della Natura*, e del *Sistema Sociale*, e dal nostro Avversario, e da quei pochi altri, i quali non riconoscono che sensi e corpo, e che sono come sepolti nella materia. Ma questi prescindendo da quella seduzione, che esige di essere scoperta e rintuzzata, meriterebbero piuttosto un materiale disprezzo.

XI. „ Il Mondo ( così ripiglia il nostro Avversario al §. 84. ) è un agente necessario: tutti gli „ Enti che lo compongono sono legati gli uni e gli „ altri, e non possono agire altrimenti da ciò che „ operano, finchè sono mossi dalle medesime cause e „ forniti delle medesime proprietà. Perdono essi alcu„ ne proprietà? Essi agiranno necessariamente in dif-

„ ferente maniera. Iddio medesimo, ammettendo per
„ un momento la sua esistenza, non può essere ris-
„ guardato come un Agente libero; se esistesse un
„ Dio, la sua maniera di agire sarebbe necessariamen-
„ te determinata dalle proprietà inerenti alla sua na-
„ tura: nessuna cosa sarebbe capace di sospendere, o
„ di alterare le sue volontà. Ciò posto, nè le nostre
„ azioni, nè le nostre preghiere, nè i nostri sagrifizj
„ potrebbero sospendere, o cangiare la sua marcia in-
„ variabile, e i suoi disegni immutabili: dal che si
„ è sforzato di concludere, che ogni Religione sareb-
„ ibe perfettamente inutile „ (*a*).

R. Questa concatenazione di cause e di effetti è stata poco fa da noi disciolta, e in altro luogo parimenti; e perciò è inutile ora rispondere. Passando noi per tanto all' Essere Divino ho diritto di esigere una qualche prova di quella sua proposizione, con cui ardisce di togliergli una proprietà, senza la quale non sarebbe più la somma perfezione, quale abbiamo dimostrato nelle Verità di Teologia Naturale dover esser l' Ente da se esistente. Se l' Autore fosse iniziato nelle verità Teologiche si arrossirebbe di avere aggiunta quella sua miserabile riflessione, la quale siccome è un abuso della Teologia, così ci obbliga di ricorrere appunto alla Teologia medesima per sviupparne l' insidia e la frode. Chi non è novizio affatto nel-

(a) *Le Monde est un agent nécessaire; tous les êtres qui le composent sont liés les uns aux autres, & ne peuvent agir autrement qu' ils ne font tandis qu' ils sont mus par les mêmes causes & pourvus des mêmes propriétés. Perdent-ils des propriétés? Ils agiront nécessairement d' une façon differente. Dieu lui-meme, en admettant pour un moment son existence ne peut point être regardè comme un agent libre; s' il existoit un Dieu, sa façon d' agir seroit nécessairement determinée par les propriétés inhérentes à sa nature: rien ne seroit capable d' arreter, ou d' alterer ses volontés. Cela posé, ni nos actions, ni nos prieres, ni nos sacrifices ne pourroient suspendre ou changer sa marche invariable, & ses desseins immuables, d' où l' on est forcè de conclure que toute Religion seroit parfaitement inutile.*

nelle facoltà Teologiche sa, che fa d' uopo distinguere in Dio le operazioni dette *ab intra*, da quelle che si manifestano al di fuori dette *ab extra*. Quelle *ab intra*, quali sarebbero a cagion d' esempio l' eterna generazione del Figlio, e il vicendevole amore tra le Divine Persone, non sono libere, e perciò la maniera di agire rapporto ad esse è in Dio necessaria. Ma l' esistenza di tutti gli Enti creati, e il loro modo di esistere, siccome sono di lor natura contingenti, così non portano seco un' antecedente necessità di esistere, nè di esistere nel tal modo; e perciò s' intende come Iddio con un' antecedente volontà potea non crearli, o crearli in altra guisa; e perciò s' intende altresì, come egli sia libero nell' opera della creazione, e in tutte quelle altre, che connotano un termine, il quale non è Iddio. Ma posto il Decreto Divino di creare il Mondo, e di fare quanto egli opera nel tempo, e di ordine naturale, e sovrannaturale è di necessità conseguente, che si eseguisca, quanto negli alti consiglj della Divina Sapienza è stato stabilito, poichè Iddio è costante ed immutabile nei suoi Decreti. Ma questa necessità conseguente nè toglie il nostro libero arbitrio, nè rende vane e superflue le nostre preghiere, i nostri incensi, i nostri sagrifizj; poichè questi stessi voti e sagrifizj sono stati contemplati nei Divini Decreti, non sono stati esclusi negli Eterni Consiglj. Ma siccome ignoriamo quali rapporto a noi essi sieno, benchè connessi colle nostre azioni medesime, così si dobbiamo diportare in modo, quasi abbia da dipendere il nostro buon essere presente e futuro dal nostro retto vivere, e da quegli atti di Religione, i quali a rigoroso titolo di Giustizia sono dovuti dalla Creatura al Creatore, e dall' osservanza in fine di quei doveri, ch' egli stesso ci ha imposti verso di Lui, e verso la Società, e verso noi stessi. Questi doveri tutti, per i quali sussiste ogni ben ordinata Società, diverebbero un' illusione, un inganno

ganno continuamente sostenuto dal fonte della verità ( il ch' è impossibile in un Dio saggio , conseguente , e verace per natura ) se l' Uomo privo fosse del libero arbitrio.

XII. Con una sognata contraddizione compie finalmente l' Autor del Buon-Senso la sua declamazione contro la libertà dell' Uomo . „ Se i Teologi ( dic' „ egli ) non fossero sempre in contraddizione con se „ medesimi riconoscerebbero, che dietro alle loro Ipo- „ tesi l' Uomo non può esser riputato libero un mo- „ mento. Non suppongono forse , che l' Uomo è in „ una continua dipendenza dal suo Dio? E' egli for- „ se libero, quando non ha potuto esistere e conser- „ varsi senza Dio , e quando egli cessa di essere a „ norma della di Lui volontà suprema? Se Iddio ha „ creato l' Uomo dal niente, se la conservazione dell' „ Uomo è una creazione continuata , se Iddio non „ può perdere di vista per un sol momento la sua „ creatura; se tutto ciò, che gli succede, è una con- „ seguenza della Divina volontà; se l' Uomo non può „ cosa alcuna per se medesimo ; se tutti gli avveni- „ menti, ch' egli prova, sono effetti dei Divini De- „ creti; se non fa bene alcuno senza la grazia Divi- „ na, come si può pretendere, che l' Uomo goda del- „ la libertà in un sol momento di sua vita „ (*a*)?

R. Se

(a) §. 85. *Si les Théologiens n' etoient pas sans cesse en contradiction avec aux mêmes, ils reconnoîtroient que d' après leurs hypothèses l' homme ne peutêtre reputé libre un instant. L' homme n' est-il pas supposè dans une dependance continuelle de son Dieu? Est-on libre, quand on n' a pu exister, & se conserver sans Dieu; & quand on cesse d' exister au gré de sa volonté suprême? Si Dieu a tirè l' homme du neant, si la conservation de l' homme est une création continuée, si Dieu ne peut un instane perdre de vue sa Creature, si tout ce qui lui arrive est un suite de la volontè divine, si l' homme ne peut rien par lui-même, si tout les evenemens qu' il éprouve sont des effets des décrets divins, s' il ne fait aucun bien sans une grace, d' en haut, comment peut-on prétendre que l' homme jouisse de la libertè pendant un instant de sa durée?*

R. Se tutte le contraddizioni fossero di tal indole, quali vengono dall' Avversario nostro esposte in questa obbiezione, io sono di avviso, che o saressimo privi dell' idea di contraddizione, o almeno non sarebbe adattabile l' idea ad alcun caso. E per togliere dalle menti degli Uomini ogni sospizione, che vi entri alcuna contraddizione nelle dottrine de' Teologi riportate alla Libertà dell' Uomo, fa d' uopo separare dall' obbiezione tutto ciò ch' è estraneo alla libertà, da ciò che a prima vista può fare qualche impressione ai semplici, comecchè non sieno a portata di sviluppare l' equivoco.

Qual connessione per tanto, qual legame, qual relazione vi può essere tra l' idea di libertà, che difendiamo, e la causa della nostra esistenza e della conservazione? *Non siamo liberi*, dice l' Autore, *perchè non abbiamo potuto esistere nè conservarsi senza Dio, e perchè cessa la nostra esistenza a norma della di Lui volontà suprema*. Qual Canone di Metafisica ha mai insegnato, che per esser noi liberi sia mestieri che la nostra esistenza sia necessaria, e da se, com' è quella di Dio? Quando la libertà dell' Uomo, e la esistenza necessaria fossero tra loro connesse in modo, che la prima supponesse l' altra, varrebbe allora l' argomento. Ma siccome la libertà dell' Uomo non suppone la sua esistenza necessaria, così niente ripugna, che l' Uomo sia libero, e sia insieme creato e conservato da Dio; anzi è secondo la ragione, che siccome Iddio nella creazione ha dotato l' Uomo d' una porzione della sua Intelligenza, così lo abbia reso partecipe altresì della sua Libertà.

*Se Iddio* ( continua l' Autore ) *ha cavato l' Uomo dal niente, se la conservazione dell' Uomo è una creazione continuata, se Iddio non può perdere di vista per un solo istante la sua Creatura;* Dunque l' Uomo non è libero? Qui non vi è connessione.

Esaminiamo per tanto in che consista il Sofisma.

*Se*

*Se l' Uomo è in una continua dipendenza dal suo Dio, se l' Uomo non può nulla da se solo, se tutto ciò che gli succede è una conseguenza della volontà Divina, se tutti gli avvenimenti ch' egli prova, sono effetti dei Divini Decreti, se non fa alcun bene senza la Divina Grazia*, dunque l' Uomo non è libero un momento. Rispondo, che fa d' uopo distinguere primieramente il general concorso di Dio, senza il quale nessuna Creatura agir potrebbe, dalla cagion effettrice e totale d' un' azione. La dipendenza continua della Creatura dal Creatore è una conseguenza necessaria della virtù Divina Creatrice, e della creazione continuata, ed è un vincolo indissolubile, dal qual ne deriva nell' Uomo la potenza di agire. Ma tra il dono d' una potenza, e l' esser causa totale ed effettrice di un' azione vi è una bella differenza. Ora dicono i Teologi, che per la dipendenza, che ha la Creatura dal Creatore l' Uomo non può nulla da se solo, e che ha bisogno dell' azione continuata di Dio per poter agire; ma dicono altresì, che quest' azione di Dio sull' Uomo non impedisce l' applicazione, o sia l' esercizio libero della ricevuta potenza nei casi particolari; come per un vivo sentimento intimo, ed inalienabile siamo consci non esser noi puramente pazienti, e come lo dimostrano le addotte prove dei Capi precedenti. Dunque la dipendenza della Creatura dal Creatore secondo i Teologi non toglie il libero arbitrio.

Nè gli avvenimenti tutti dell' Uomo sono già effetti dei Divini Decreti antecedenti, o di un' assoluta volontà, della qual sola intende parlare l' Autore, mentre la volontà conseguente sempre suppone il libero arbitrio. In fatti il male morale non procede certamente dalla Divina volontà assoluta, nè da Decreto assoluto antecedente a norma della Dottrina Cattolica; ma siccome niente può sfuggire alla Divina prescienza, così sul fondamento, che l' Uomo farà per abusarsi del suo libero arbitrio nelle tali e tali

cir-

circostanze, senza pericolo di errore Iddio ha previsto qualunque azione peccaminosa. Nè questa prescienza influisce già nella moral azione, mentre la prescienza non e causa dell' azione in modo alcuno; ma piuttosto l' azione stessa peccaminosa è causa della prescienza: *Non ideo hæc futura sunt quia præscita*, dice S. Agostino, *sed ideo præscita, quia futura*. Dunque intanto le azioni moralmente cattive non sono effetti di un' assoluta volontà Divina, come intende l' Autore.

Gli altri eventi poi di ordine naturale connessi colla libertà dell' Uomo già provata disopra, sono da Dio previsti insieme e decretati; e non sono assoluti antecedentemente, cioè senza riguardare la volontà dell' Uomo, perchè Iddio nelle sue eterne idee sempre concorde a maraviglia, non vuol distrugger la Natura umana creata libera, nè toglierle questo prezioso dono una volta concesso; e perciò riguardando la creata volontà dell' Uomo, e prevedendo cosa farebbe per agire nei casi particolari ha decretato cosa avea da accadere. Rapporto poi all' opere buone di ordine sovrannaturale, quantunque sia infallibile, che l' Uomo senza gli ajuti della Grazia attuale far non possa alcun bene vero, pure in nessun sistema di Teologi Cattolici questa grazia ci toglie il libero arbitrio, o ci rende soltanto passivi; nè in questo articolo vi può esser controversia tra Cattolici. Felicemente espone questo articolo S. Agostino in più luoghi, e specialmente nel *Lib. de Sp. & Litt. Cap.* 17. con quelle auree parole: ***Intelligant**, si filii Dei sunt, Spiritu Dei se agi, ut quod agendum est, agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant*. L' azione adunque della Grazia, senza la quale non può fare l' Uomo alcun' Opera buona, non toglie ad esso la potenza di agire, nè lo rende soltanto passivo, come pretende l' Autor del Buon-Senso. Gli altri eventi poi d' ordine naturale e sovrannaturale indipen-

denti da cauſe libere ſono bensì effetti dei Divini Decreti aſſoluti; ma non diminuiſcono in modo alcuno la facoltà del libero arbitrio fin ora difeſa; e perciò mi ſembra, che con tutta ragione ſi poſſano riguardare come chimeriche le contraddizioni ſognate dal noſtro Avverſario nelle Dottrine de' Teologi.

# PARTE QUARTA

*Del confronto tra le massime dei Materialisti, e le Verità fin ora dimostrate in relazione ai beni, che ne ridondano all' Umana Società.*

## CAPO I.

Si fa vedere, quanto sia contrario il Sistema dell' Autor del Buon-Senso e degli altri Materialisti al ben'-essere della Civile Società; e quanto all' opposto la persuasione delle verità dimostrate fin ora contribuisca alla tranquillità e sicurezza dell' Umana Società.

I. *L' Autor del Buon-Senso affetta un appassionato trasporto per il bene della Società nel tempo medesimo, in cui le procura i maggiori danni. Divisione degli articoli da trattarsi.*

II. *Scoperta contraddizione dell' Autor del Buon-Senso, e de' suoi Partigiani. Inevitabili conseguenze, che ridondano in vero danno dell' Umana Società, e che discendono dai principj dei Materialisti.*

III. *Non v' ha Società più disordinata, nè più infelice di quella, che si dirige a norma dei principj dei Materialisti. Si riflette sui giuramenti, e sui fatti.*

IV. *Quali conseguenze seguono dalla persuasione di un Dio nostro Creatore e Giudice.*

V. *Dei doveri del Gius-naturale, dei quali l' osservanza può attendersi per via di principj da chi è persuaso delle verità dimostrate fin ora, ma non già dai Materialisti. Le Legislazioni di ogni Nazione sono fondate sulle verità da noi provate fin ora.*

VI. *I Materialisti vengono considerati i comuni nemici dell' Uman genere dagli stessi begli Spiriti, e da' migliori ingegni tra gli Eterodossi.*

I. CON quanta buona fede, e con quali trionfi l' Autore *Del Buon-Senso* agogni alla gloria di benemerito dell' umana società, è ciò, che ora ricercheremo diligentemente, per togliere quella larva, sotto cui comparisce penetrato dall' amore de' suoi simili, per il cui miglior essere va spacciando di aver diretto ogni suo studio. Quando egli per altro, siccome nodrito d' idee gigantesche, e di voli di Fantasia, non si contenti d' una gloria simile a quella d' Icaro, non altra a Lui certamente ne può derivare. La credenza degli augusti dogmi di un Dio provvido, che veglia su tutte le azioni umane, ed insieme Giudice Sovrano, che sarà per retribuirne dopo una breve vita eterni premj, o castighi a norma di una vita buona, o rea qui condotta, è la sola, che riporterà la verace palma di avere introdotto, e procurato uno stato felice nella Società, per quanto si può avere nei brevi giorni di questa vita. Forse questa felicità si potrà attendere da chi su le traccie dell' Ateismo, e Materialismo si finge di formar sistema d' Irreligione? Si potrà giammai a questi accordare il titolo di benemerito della Sociecietà? Io ho sempre udito, che benemerito della Sotà è quello Scrittore, il quale coi suoi studj contribuisce alla maggiore sicurezza, e tranquillità della Società civile, e de' suoi individui. Benemerito è pure quegli, il quale sa far rimarcare o con nuove ragioni, o con una maniera più efficace, o con una più esatta Analisi gl' indispensabili doveri dell' Uomo Socievole, ed a cui non mancano arte, ed ingegno per fare conoscere il pregio dell' ordine risultante dall' esatta osservanza dei comuni, e privati doveri. Benemerito finalmente è quegli, il quale sa dipingere la virtù in aria maestosa, e dilettevole per iscuotere i neghittosi a farne acquisto, e sa togliere il velo al vizio per farlo comparire nella sua propria deformità coll'

coll' oggetto di eccitarne orrore, e ritrarne quelli, che ne sono contaminati, o per rattenere in disciplina coloro, i quali agitati da una forte passione si sentono stimolati a violare i diritti più sacri delle Leggi, e della Natura. Ad ogn' uno di questi l' umanità si chiamerebbe a tutta ragione debitrice. Ma qual bene possa venire alla umana Società dallo studiarsi di far passare qual Ente di ragione il Nume Sovrano, e col sostituire quai fondamentali principj di un capricciosо sistema la materia, e il moto, co' quali si pretenda di spiegare l' ordine morale della Società, e degl' Individui, e si presuma insieme d' introdurvi una miglior forma, ben presto potrà ogn' uno esserne il Giudice. Un sistema, in cui ogni atto umano ripeter si dee da una antecedente necessità di temperamento, di organizzazione, di disposizioni, in una parola dalla sola varietà, e combinazione di moti meccanici e necessarj, come potrà mai essere adattato a procurare la miglior felicità dell' Uomo socievole? L' Ateismo, ed i Materialismo non sono mai stati i fonti delle virtù, nè da quelli ha mai dipenduto il migliore stabilimento delle Nazioni. Io me ne appello agli stessi Filosofi del Gentilesimo, e a quello altresì, ch' è il più screditato, com' è Epicuro, se mai alcuno di loro sia giunto ad un eccesso sì mostruoso di dottrina, al quale pur giungono certi Filosofi de' nostri tempi. *Clamat Epicurus non posse jucunde vivi, nisi sapienter, honeste, justeque vivatur* (*a*). Ma qual Sapienza, Onestà, e Giustizia insinuar si possano agli Uomini con isperanza di frutto, o attender da essi sui principj del nostro Autore, è ciò appunto, su cui verseremo di proposito. Oh! sarebbe ben cosa graziosa, che il moderno Filosofismo, ch' erge Tribunale, e decide su gli oggetti più importanti, avesse poi a ricevere lezioni di temperanza di ragionare anche da un Epicuro. Eppure non andrà altrimenti la faccen-
da.

(a) Cic. lib. 1. *De finibus boni, & mali* n. 18.

da. Si faremo dunque a considerare I. che l' Autore non è concorde a se stesso nello studiarsi col suo sistema, di procurare il miglior essere dell' umanità. II. Che non si dà Società d' Uomini più infelice di quela, la quale si governasse secondo i principj, e i dettati del nuovo Filosofo del Buon-Senso. III. Che la credenza delle verità dimostrate fin ora è il miglior mezzo, da cui attender si possano la tranquillità, e la sicurezza in una società di Uomini. *Quam sancta sit civium inter ipsos societas Deo immortali interposito tum judice, tum teste* ( *a* )! Sarà poi corredata la stessa dottrina dai fatti, facendo vedere non esservi stata Nazione alcuna barbara, o colta, la quale non abbia esecrato, e severamente punito l' Ateo, come il maggior nemico della società.

II. Ma prima di ogni altra cosa io vorrei donargli come uno scherzo ad un Filosofo, che ragiona, qualor egli ci dice di studiarsi di sgombrar dalle menti degli Uomini i pregiudizj dell' infanzia], dell' educazione, e i vani timori, se ognuno non si avvedesse dalla semplice lezione dell' Opera di Lui, ch' egli parla con troppa serietà, proponendosi qual suo principale scopo di voler dileguare dalle menti degli Uomini queste ombre nocive al bene della Società. Io avrei amato piuttosto di poter essergli cortese per risparmiargli la confusione, piuttosto che prendendo il suo discorso in tuono positivo e fermo dovergli scoprire una manifesta contraddizione, a cui va soggetta tutta la sua Opera. Se dalle necessarie combinazioni, e disposizioni della materia, e da diversi suoi moti dipende tutto il sistema Civile, e Morale della Società, cioè se tutte le operazioni dell' Uomo dipendono inevitabilmente da cause antecedenti meccaniche e materiali, poste le quali non ritiene l' Uomo la potenza all' opposto di ciò, a cui questi moti lo dirigono; a che dunque studiarsi di dar lezioni per rifor-

( a ) Cic. *De legibus*.

formare l' umanità? Se i vantati pregiudizj, contro i quali egli combatte, sono inevitabili nel suo sistema, a che dar precetti a quelli, i quali da se sgombrar non possono quegli errori, che occupano la loro Fantasia, e che a detta di Lui presentano oggetti chimerici di Religione? A che tessere aspre invettive contro di quelli, che professano le verità fin ora dimostrate, se nel sistema di Lui non debbono, nè possono pensare altrimenti? Sebbene fa di mestieri, che i moti di quella materia, della qual sola vuol egli essere formato, fossero molto sconcertati per doverne poi uscire una contraddizione sì manifesta. Tutta la sua opera deporrà sempre contro i suoi stessi principj di materia, e di moto, dai quali soli ripete ogni umana azione. Poichè se egli inveisce contro gli Apologisti della Religione, e li carica d' ingiurie, egli contro ogni ragione, e giustizia l' odiosa parte sostiene, perchè nel suo sistema nè poteano pensare, nè scrivere diversamente. In vano altresì pretende di bandire i timori di un Dio Giudice, e vendicatore, e di una vita avvenire, se quelli che sono penetrati da tali verità, non possono non esserne appieno convinti. Le sue lezioni pure d' Irreligione, siccome nate da strana fermentazione, la quale ha prodotto un moto disordinato nella sua Fantasia, doveano necessariamente produrre un sì strano effetto di vaneggiamenti, i quali perciò non meritano d' esser uditi. Ed ancorchè fossero tolerabili, sarebbono sempre frustranei nel suo sistema. Poichè si debbono dar lezioni a quelli, che sono in potere di riceverle, e farne uso, non a quelli, che sono condotti in ogni loro pensiero ed azione da un' antecedente necessità, come abbiamo osservato stabilire egli in più luoghi della sua Opera. Potea egli perciò risparmiare a se stesso e il travaglio dell' Opera, e l' obbrobrio insieme, che a lui ne viene per una sì sfrenata licenza di pensare in materia di Religione, la quale oltraggia altresì la Civile Socie-

cietà col togliere da essa le virtù, e i vincoli più sacri, che sono di quella la maggior sicurezza e difesa.

E a vero dire ella sarebbe cosa assai ridicola ed incoerente nel sistema dei Materialisti il proporre regole di Morale, e di condotta di vita, la qual fosse plausibile, e ordinata al bene della Società. Sarebbe vano altresì il porre in vaga mostra quelle virtù sociali, alle quali sole oggidì si profondono tanti inopportuni elogj dai Materialisti con una sì strana dissonanza dai loro stessi principj. Sarebbe finalmente cosa da far ridere il proporre motivi per frenare l'orgoglio di quelle passioni almeno e di quei desiderj impetuosi, i quali non possono essere soddisfatti senza turbare la quiete della Società. Poichè coerentemente ai loro principj, se la Natura ha fatto a taluno il dono funesto di un sangue impetuoso, il di cui moto irregolare lo porti alla crudeltà, come fu in un Nerone, la sua legge e condotta di vivere sarà necessariamente di sagrificare quante vittime avrà in suo potere, e le quali crederà proporzionate a dissetare la sua barbara sete di umano sangue. Se alcun altro abbia sortito un'organizzazione, che lo porti alla gloria, e a grandeggiare su tutti i suoi simili, la sua virtù sociale sarà allora in ragion di sistema l'agire, quando la forza non manchi, in quella guisa che tenne Alessandro nel saccheggiar Città, nel distrugger Imperj, e nel guardar con occhio di compiacenza l'oppressione, e la strage de' suoi simili, le quali però odiar si debbono, e fuggirsi da chi ama le virtù sociali. Un Uomo organizzato per la crapula, e per le dissolutezze, quando non manchi di potenza, e di modi non potrà fare a meno di non tenere una vita di un Sardanapalo, o di un Epicureo (*a*). Oh quanti

(a) Io parlo dei soli Epicurei, de' quali non vi ha dubbio, che non fossero viziosi, e che non sentissero rossore delle maggiori dissolutezze; e non già intendo parlar d'Epicuro, della cui vita frugale, e ordinata so esservi qualche difen-

ti Sardanapali, ed Epicurei vivono nella moderna stagione seguaci de' principj d'un Elvezio, di un Mirabaud! Un'immaginazione troppo accesa, ed infiammata farà uscire necessariamente i stravaganti sistemi di un Anassagora, di un Lucrezio, e di tanti moderni Pensatori, o piuttosto Sognatori. L'educazione, l'esempio, l'esperienza a norma del loro sistema saranno sempre insufficienti motivi contro un'immaginazione fervida, contro un veemente moto di spiriti animali, contro il solletico di una tenera Passione; mentre secondo loro l'Uomo in ogni occasione dovrà agire secondo il moto de' suoi organi, e la modificazione del suo temperamento; essendo che la Natura forma ciascuno qual è; nè ha altro vero interesse, che di seguire i differenti moti di sua Fisica costituzione, ch'è quanto dire il far comune la nostra natura a quella de' Bruti. Oh! quanto si verifica dei moderni Libertini, più che in ogni altro tempo, quel detto del Profeta: *Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis* (a).

III. Ma prima, che il nostro Autore discenda ad accomunarsi coi Bruti (ciò, che nel suo sistema è inevitabile) io lo consiglierei a riflettervi seriamente, e prima di determinarsi, mi avanzo a pregarlo, (siccome gentile egli è, e cortese) ch'egli stesso erga Tribunale, e secondo i sani principj della retta ragione decida, se chimeriche sieno pure da tenersi quelle osservazioni, che presenteremo or'ora al di lui esa-



sensore, come un Pietro Gassendo, un Brukero, ed altri; ma Diogene Laerzio nel suo decimo Libro, e il dottissimo Cardinal di Polignac nel suo Anti-Lucrezio dipingono la vita, e le massime di Epicuro coerentemente alla vita, e alle dottrine seguite da' suoi discepoli; tra le quali quella era la fondamentale: *Voluptatem principium, ac finem dicimus beatæ vitæ*. Così scrivea in una sua Epistola lo stesso Epicuro a Meneceo, come abbiamo dal Libro X. di Laerzio.

(a) *Psalm.* 48. *v.* ult.

me, e poi ci additi, ma di buona Fede, quale felicità egli abbia procacciata all'umanità, togliendo di mezzo una Divinità, una Provvidenza, un Dio Giudice, e Vindice delle umane azioni, ed un'anima immortale. Io proverò anzi, che immaginar non si può una società più disordinata, e più infelice di quella, da cui è bandita la credenza di sì utili verità. In fatti è da considerarsi felice quella società, in cui è in vigore quella massima, ch'è mestieri frenare l'impeto delle ribelli Passioni, acciò non si ergano a soperchiare la ragione, ed a violare i diritti del giusto e dell'onesto. Felice è pure quella società in se stessa considerata, i di cui membri si rendono reciprocamente quegli uffizj, i quali ognuno amerebbe, che verso se medesimo fossero praticati. Felice finalmente è quella Città, in cui vegliano i Cittadini alla di lei sicurezza, ed a mantenere la pace, e la tranquillità, ed il bene dell'ordine. Ma il sistema del Autore, e dei Materialisti tende a rovesciare da imo a sommo questi grandi oggetti; ed all'opposto la credenza di un Dio, che saprà ragguagliare un giorno le buone, e le prave azioni di ciascheduno, può procacciare all' umanità questi gran vantaggj. Dunque non già il sistema del nostro Avversario, ma bensì le verità dimostrate finora tendono a procurare il miglior bene della Civile società. E a vero dire, per poter rilevare qual sia il sistema più acconcio, se quello dei Materialisti, o il nostro, per procurare questi gran beni alla società, fa d'uopo considerar l'essere dell'Uomo non già astrattamente, o qual essere dovrebbe, ma in concreto, cioè agitato dalle Passioni, tratto da un amor disordinato verso se medesimo, e da oggetti lusinghieri spesso stimolato a frangere quei legami, che lo stringono colla società. Ora si consideri un tal Uomo, e nel sistema del Materialismo, e poi nel sistema nostro. In quello dei Materialisti io non veggo altro, che materia e moto, Fisica organizzazione, necess-

necessaria modificazione di temperamento; le quali cose tanto è lungi, che mettano freno a quel disordine di Passioni, che qual destriero indomito si avventa contro la ragione, che anzi non si può a meno nel loro sistema di non secondarlo; mentre questi moti o tendono verso il dilettevole, o verso l'utilità propria, e queste sono per loro quelle gran moli direttrici delle umane azioni, le quali ajutate dalla forza vengono a formare la misura del lecito. Allora sì, che la passione dominante sarà la regola delle proprie azioni, ed avrà luogo il detto di Polifemo di Euripide, che *il mio Dio è il mio ventre*. Ed altri Polifemi sorgeranno con voce ardita ad esclamare: *il mio Dio è la mia ambizione*, a cui si dee sagrificare tutto ciò, a cui può giugnere la mia forza. I discepoli di Epicuro non saranno mai satolli di soddisfare la più sfrenata ed insaziabile tra le Passioni sul principio, che *il loro Dio è la voluttà:* e insidieranno l'innocenza, ed i talami senza riguardo all'onestà, o alla Giustizia. Queste per loro sono voci, alle quali non corrispondono idee, se non in forza de' pregiudizj. Da tutti questi dettati convertiti in suco, e sangue di un Cittadino, si avrà poi un Uomo temperante, moderato, ragionevole, e qual esser dee un regolato Cittadino? Ma è qual uso in tal sistema farà egli di sua ragione, ch'è la miglior porzione di noi? Sarà ella forse la direttrice delle umane azioni; o non sarà imprigionata piuttosto nell'Uomo, e resa inutile, qualora questi condur si lasci qual vile giumento dal disordine delle Passioni, sostenuto soltanto dalla forza, e dal piacere? Questo è il gran bene, che ha procurato all'Uomo il benemerito dell'umanità. E questi poi è quel medesimo, che tanto esalta i diritti della ragione. Quanto è sempre concorde a se stesso l'Autore del Buon-senso? Da lui per altro non sono discordi tanti Libertini Filosofi. I doveri poi sociali, quali sono il mantener le promesse, il seguire la

Giustizia, l' osservare la Fede ne' contratti, ed altri simili, i quali bramarebbe ciascheduno, che verso se medesimo fossero praticati, in ragion di sistema, come potranno mai attendersi da chi professa un puro Materialismo? Io scorgo intanto, che le Nazioni tutte per assicurarsi delle altrui promesse aveano in costume di confermarle coi giuramenti, cioè chiamavano le loro adottate Divinità in testimonio, e per aver diritto di esigere credenza, e per altrui prestarla: *Nullum vinculum ad adstrigendam Fidem Majores nostri jurejurando arctius esse voluerunt* (*a*).; Dunque tutte le Nazioni giudicavano, che fossero meno sicuri gli Uomini dell'altrui promesse senza il giuramento. Ora io chieggo, quale sia il fondamento, su cui si appoggiava questa maggior fidanza de' nostri Maggiori, allorchè vi era interposto il giuramento? Non altra fondamental ragione si può assegnare certamente, che dir si possa adeguata, fuori della persuasione dell' esistente Divinità, per cui giuravano; e della diretta offesa, che giudicavano a quella ridondare allorchè avessero violata la promessa. Ma tolta la persuasione della Divinità, una vana parola e senza senso diviene allora il giuramento, nè merita, che alcuno si prenda la briga di esigerlo. In fatti qual sicurezza potrà concepire giammai un Sovrano dal giuramento di fedeltà, che prestano i Sudditi, se questo si riguardi qual complimento solito a praticarsi? E pure tale addiviene, qualora si neghi l' esistenza di quel Nume, per cui si giura. Come potrà attendersi da un Giudice in vigor del giuramento prestato alle Leggi, che i suoi giudizj conformi sieno alle giurate Leggi, se il suo giuramento sia di un valor ideale e chimerico? Qual fede potrà sperarsi allora ne' contratti, benchè per assicurarsene accetti ognuno anche da un Pagano il giuramento per quelle false Divinità, che adora, supponendosene in lui l' intima persuasione? La sicurezza,

e la

(a) *Cicerone* Lib. 3. de Offic. Cap. 31.

e la pubblica tranquillità sarà forse ben corredata dal giuramento de' Soldati, i quali avendo la forza in loro balìa, nè credendo un Dio vendicatore, si lasciano guidare dal proprio interesse, o dalla maggior dilettazione?

La mutua fidanza poi, ch'è il vincolo della Società, come sarebbe ella osservata in ragion di sistema? Nessuno avrebbe diritto allora di lagnarsi dell' altrui Fede violata, nè della frode nei contratti, allorchè tratto alcuno dal solletico del piacere, o della propria utilità, gli tornasse in grado di così agire, nè potesse operare altrimenti, siccome in fatti nel sistema dei Materialisti necessaria riconoscesi ogni azione dell' Uomo. Per via di principj potremo noi ragionevolmente persuadersi dell' osservanza delle Leggi, del Giusto, e dell' Onesto, in una parola delle Virtù Sociali (a fior di labbra esaltate bensì da loro, ma contraddette poi dalla intima loro persuasione, o almeno dai loro fondamentali principj) da coloro, i quali non ammettono altro onesto fuori di quello, che piace, nè altro giusto fuori di quello ch'è utile a loro medesimi? Si avrà finalmente da sperare, ed attendere dal loro affettato amor sociale, che sieno essi per contribuire alla pubblica tranquillità, e che sieno per attenersi alla via dell' ordine sì necessario alla conservazione, e buona direzione di una Società, se per essi è in ordine anche la sfrenata soddisfazione delle Passioni? Ma già la stessa esperienza mi porge un novello argomento. Questa viene esposta con sinceri caratteri da Edmondo Gibson Vescovo di Londra alla vista di quei medesimi, che ne poteano essere testimonj, a' quali descrive gli strani effetti prodotti dalla persuasione di sì torti principj coll' oggetto di rattenere almeno alcuni dentro i limiti dei proprj doveri. Egli dunque così si esprime (*a*). „ L' esperienza più valevole „ a per-

(a) Lettre Pastoral de M^r. L'Eveque de Londres sur la cause morale des tremblements de la Terre pag. 33. *L' experience plus*

„ a persuadere degli stessi raziocinj, ci ammaestra ab-
„ bastanza che quelli, i quali vivono senza il timore
„ di una vita avvenire, si abbandonano senza rimorsi
„ alle passioni più abbominevoli, e che non si ha
„ più alcun riguardo per la Società, dacchè si ha una
„ volta appreso a non averne per Iddio. Giudichi
„ ognuno da ciò, che vede e intende, e da ciò, che
„ dee vedere ed intendere, se egli vive tra noi, se
„ lo stato che ho dipinto, sia quello appunto, in cui
„ trovasi quest'Isola sfortunata........ Non vi ma-
„ ravigliarete già più, che persone così abbandonate
„ sieno nella disposizione di commettere tutte le vio-
„ lenze, che possono turbare la pubblica tranquilli-
„ tà: una Città senza Religione fu ella mai l'asilo
„ della Società? Ma la nostra malizia non era giun-
„ ta ancora al suo colmo: sembra, che la Natura fos-
„ se divenuta troppo debole per supplire a tutta la
„ depravazione de' nostri cuori. Si è giunto fino alla
„ brutalità ec. „ E qui egli accenna quegli eccessi,
che inspirano orrore, e che erano pure introdotti
in quell'Isola. Le stesse funeste conseguenze, che si
hanno ragionevolmente da temere dal sistema d'Irre-
ligione, sono state rimarcate da altri Protestanti. Nell'
Anno 1772. la Camera de' Comuni di Londra ha es-
posti i varj disordini, che si hanno da attendere dall'
intro-

*plus forte que les raisonnemens ne nous apprend que trop, que ce-
ux qui vivent sans crainte d'un avenir, s'abandennent sans re-
mords aux passions les plus criminèlles, & qu'on n'a aucun égard
pour les hommes, dès qu'on a une fois appris à n'en point avoir
pour Dieu. Que tout homme juge par ce qu'il voit, & par ce
qu'il entend, & par ce qu'il doit voir, & entendre s'il vit par-
mi nous, si la situation que je viens de depeindre, est cêlle de
nôtre Isle infortunêe.... Vous ne vous ètonnerêz plus, que des
personnes ainsi abandonnêes soient dans la disposition de commettre
toutes les violences qui peuvent troubler la tranquillitè publique:
une Ville sans religion fut-elle jamais l'azile de la Societè? Mais
nôtre malice n'etoit point encore à son comble: il sembloit que la
nature ètoit devenue trop foible pour fournir à toute la deprava-
tion de nos coeurs, on est allè jusq'à la brutalitè......*

introduzione, e lettura dei Libri di empietà, tra' quali vengono accennati gli scritti di un Rousseau, di un Voltaire, di un Bolingbroke, e di altri. „ Le „ sregolatezze (dice il Sig. Graves) che seguono dal„ la lettura di simili opere, dovrebbero renderci ri„ tenuti sopra tutto ciò, che potrebbe fomentare que„ sto spirito di libertinaggio, e di cui non si posso„ no abbastanza temere gli effetti. Gli scritti de' Mo„ derni Evangelisti, e de' loro seguaci, di un Rous„ seau, di un Voltaire, di un Bolingbroke esigono „ dalla Camera uno sforzo di premura, e di atten„ zione per prevenire la confusione, che ne potrebbe „ risultare. „ Meritarebbe su tal proposito, che fosse riportata tutta per esteso la celebre Memoria presentata dall' Assemblea Generale del Clero di Francia alla Maestà Cristianissima di Luigi XV. nell' Anno 1770. relativamente al *Sistema della Natura*. Ma avendo riguardo alla brevità ci contenteremo di riferire questo solo Paragrafo. „ Soffrirete, o Sire, che „ la massa intera del vostro Popolo si corrompa e „ prevarichi? Che il vostro retaggio diventi preda „ dello Spirito delle tenebre? Che quel Dio, per cui „ regnate, non sia più conosciuto nel vostro Impe„ ro? Che la Fede de' vostri Predecessori si estingua „ nel cuore de' vostri Sudditi, e con essa tutti i sen„ timenti di amore, di sommissione, e di fedeltà, „ che la medesima Fede vi avea impressi per la vo„ stra sagra Persona? L'empietà non restringe il suo „ livore, ed i suoi progetti sterminatori contro la so„ la Chiesa; ma gli spinge nel tempo stesso con„ tro Dio e gli Uomini, contro l'Impero e il San„ tuario; e non sarà soddisfatta, se non quando avrà „ distrutta ogni podestà Divina ed Umana. „ Nè dee già recar maraviglia ad Uomo che ragiona, che per via di principj seguir ne debbano tali conseguenze, le quali accennate fino si ritrovano presso un Gentile Filosofo, qual era Cicerone. Egli apertamente c'insegna,

ſegna, che tolta la perſuaſione di una vegliante Provvidenza, e il culto ſincero verſo la Divinità, da noi s'invola pure la mutua fidanza, la Giuſtizia; s'introduce il diſordine e la confuſione, e ſi ſcioglie fino la ſteſſa Società. Così ei riflette: *Sunt enim Philoſophi, & fuerunt, qui omnino nullam habere cenſerent humanarum rerum procurationem Deos: quorum ſi vera ſententia eſt, quæ poteſt eſſe pietas? Quæ ſanctitas? Quæ religio? Hæc enim omnia pure, ac caſte tribuenda Deorum numini ita ſunt, ſi animadvertuntur ab his, & ſi eſt aliquid a Diis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem Dii nec poſſunt nos juvare, nec volunt, nec curant omnino, nec quid agamus animadvertunt, nec eſt quod ab his ad hominum vitam permanare poſſit: quid eſt, quod ullos Diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In ſpecie autem fictæ ſimulationis, ſicut reliquæ virtutes, ita pietas ineſſe non poteſt, cum qua ſimul & ſanctitatem, & religionem tolli neceſſe eſt: quibus ſublatis perturbatio vitæ ſequitur, & magna confuſio. Atque haud ſcio, an pietate adverſus Deos ſublata, fides etiam, & ſocietas humani generis, & una excellentiſſima virtus juſtitia tollatur* (a).

IV. Paſſiamo ora a ſvolgere le conſeguenze relative al buon ordine, e tendenti al vero bene della Società nel noſtro ſiſtema, le quali ſaranno ſoſtenute dalla ragione, e dal conſenſo delle Nazioni. Allorchè in una Società di Uomini è ſparſa e radicata la perſuaſione di una Divinità, che veglia ſopra tutte le umane azioni per dimandare ſtretta ragione un giorno delle azioni buone o ree, per compenſarle generoſamente, ſe buone, con un' eterna rimunerazione di beni, e con un'eternità di ſupplizj, ſe ree, allora sì, che dee eſſere eccitato ognuno per ragion di principj a vegliare ſu i movimenti delle Paſſioni, per tenerle alla ragione ſoggette e non al ſenſo, onde fuggire il vizio,

(a) *Cic.* De natura Deorum. *Lib.* 1.

vizio, ed amare e ſeguire la virtù; nel che il retto e tranquillo vivere conſiſte, e i veri beni alla umana Società ne derivano. Conoſce eſſere ben giuſto, e indiſpenſabile tributo di gratitudine, e di riconoſcenza l'eſeguire quanto l'Autore di noi ſteſſi, ed il benefico donatore di tutti i beni ci ha impoſto di oſſervare, nullaoſtante gli aſſalti delle ribelli ſuggeſtioni, le quali eſſer debbono ſoffocate nel loro ſteſſo naſcere, onde mantenerſi nella via dell'ordine da Dio ſteſſo ſtabilito, per non commettere la maggiore delle ingiuſtizie verſo il noſtro Sovrano Autore. E non vediamo forſe a noſtra confuſione negli ſteſſi Bruti queſta ſubordinazione, queſta dipendenza ai cenni di quello, da cui ricevono il giornaliero ſoſtentamento? Un deſtriero generoſo, il quale per un certo irritamento di umori ſdegna, che alcuno a lui s'accoſti, pure avvicinandoſi il ſuo benefattore dà ſegni di gioja, rizza gli orecchj, nitriſce, lo guarda, e ſembra mancargli ſolo la parola per poter a' ſuoi cenni riſpondere. Ei ſi laſcierà qual agnello manſueto non ſolo da lui guidare, ma anche lo porterà, benchè per natura ricuſi ogni altro. E l'Uomo dotato di un'anima ragionevole, e il più beneficato tra gli Eſſeri Mondani ſarà il ſolo, che ſecondando la corruzione del cuore, e il diſordine delle paſſioni voglia ad occhi aperti rinunziare alla ſubordinazione del Supremo Benefattore, che lo ha ricolmato di favori, e dalla cui fonte deriva, quanto in lui è di bene? Anime ſenſibili a voi me ne appello. Si può forſe udir con indolenza la violazione di quei doveri, che Iddio per il ſupremo dominio, ch'egli gode ſulle ſue creature, avea tutto il diritto d'imporci sì verſo di Lui, sì verſo noi ſteſſi, come verſo la ſocietà, di cui ſiam membri? Lo ſconvolgere l'ordine morale, ed il frangere quei vincoli, che l'Autore della Natura ci ha impoſti a benefizio di noi ſteſſi, e dell'umana ſocietà, ( e non già perchè egli ſotto alcuna relazione ne abbiſognaſſe, eſſendo in

se beatissimo, e perfettissimo senza l'ossequio delle Creature) non è egli uno spegnere in se stesso quel sentimento di sensibilità, e di riconoscenza tanto naturale e indispensabile verso chi ci ha insignemente beneficati?

V. Tra i doveri, che Iddio ha con indelebili caratteri scolpiti nei nostri cuori rapporto alla società, e de' quali siamo conscj per intimo sentimento, questi sono i massimi ed universali: *non fare ad altri ciò, che non vorressimo, che a noi fosse fatto: e fare, o procurare agli altri quel bene, che amaressimo fosse a noi praticato*; cioè non recare alcuna offesa, o danno al prossimo, ma essere verso di Lui giusti, liberali, e benefici. Questi doveri sono tanto naturali, ed universali, ch'ebbe a dire anche il Rousseau (*a*): „ Che „ tutti i Popoli furono concordi, ed armonici su tal „ punto. O Montaigne tu, che ti vanti di sincerità, „ e di franchezza, sii sincero e verace, se pure un „ Filosofo tuo pari può esserlo „ (quanto acconciamente adattar si potrebbero le stesse parole al nostro Avversario) „ e dimmi, se vi sia qualche paese so- „ pra la terra, dove si creda un delitto il mantener „ la promessa, l'esser clemente, benefico, dove in „ somma l'Uomo dabbene sia disprezzabile, e dove „ venga onorata l'iniquità. „ Quella sarà sempre una società felice, in cui non già l'appetito, e la forza regolino il diritto (come vorrebbe un Ateista, o uno Spinosista), ma in cui la forza venga bilanciata colla giustizia, e l'appetito venga regolato dalla ragione, e dagli altrui diritti; in cui finalmente il proprio, e privato interesse giammai si procuri coll'altrui danno, od oppressione, nè con pregiudizio della società, ma a norma del giusto, e dell'onesto. Questa sarà davvero una società bene ordinata e felice, la quale si potrà per via di principj attendere solo da Uomini, i quali vengono nudriti con massime sì giu-
ste

(a) *Rousseau nell'Emilio*. Tom. III.

ste e ordinate al pubblico, e privato vantaggio, e sostenuti nella loro osservanza o dal nobile genio di seguire i dettami della retta ragione conformi del tutto alle Divine ordinazioni, e che nel fermento delle passioni vengono rattenuti dal timore di un Dio Giudice, equo calcolatore della virtù e del vizio. Ma non già per via di principj ragionevoli potrà mai attendersi ordine, armonico governo, felicità sociale, da chi non altra regola di diritto riconosce fuorchè la forza, l'appetito, e il proprio interesse, come stabilisce il nostro Avversario. Il rispetto poi, e l'ubbidienza dovuta ai Sovrani in miglior guisa non si difendono, quanto colla credenza di un Dio Sovrano Provvisore, che veglia su tutte le umane azioni, e che vieta di togliere quella subordinazione dovuta alle Sublimi Podestà, da cui molto dipende il buon ordine nel Corpo Civile. Non v'è difesa più vigorosa della vita, e dei diritti di un Principe, quanto la persuasione nel Popolo, che l'occhio penetrantissimo di un Dio Giudice giugne ad osservare le umane azioni tutte, benchè avvolte in dense tenebre, e superiori ad ogni umana ricerca; ed il sapere, che benchè l'acuta malizia di chi tende occulte insidie alla sagra vita de' Sovrani, o sconvolge con torti fini la pubblica tranquillità, e quiete, deluder possa qui in terra la vigilanza di chi presiede, e garantirsi dal meritato castigo, non potrà però mai fuggire la giusta vendetta di un Dio. Queste massime fondamentali, allorchè sieno mantenute in quella riputazione, che loro è dovuta, e sieno radicate negli animi de' Sudditi, rendono più forte, e sicuro riguardo a' suoi Sudditi un Principe imbelle, di quello esser possa un Re potentissimo in mezzo ad innumerabili Sudditi senza Religione. Queste verità partorirono sempre Sudditi fedeli, e zelanti Cittadini, e delle Leggi gelosi custodi. Su questi sodi principj stabilirono pure i Legislatori di ogni tempo, e di ogni Nazione la consisten-

za delle loro Repubbliche, e la costituzione delle Leggi. Così *Licurgo i Lacedemoni*, *e Numa i Romani*, *e Jone antico gli Ateniesi*, *e Deucalione quasi tutti i Greci consecrarono agli Dei con voti*, *con giuramenti*, *con vaticinj*, *per la speranza*, *e per il timore li assoggettarono loro* (*a*). Tale essere stato il tenore tenuto dagli altri Legislatori, cioè di piantare la loro Legislazione su la base di una Provvidenza, e delle pene, e de' premj in un'altra vita, si raccoglie da Platone, e Cicerone, come con isquisita erudizione lo dimostra il Warbruton (*b*). In ogni tempo e presso tutte le Nazioni e barbare, e colte questi motivi di Religione sono stati giudicati i più efficaci e per far osservare le leggi, e per rendere i Popoli più operosi. La Storia Greca, e Romana abbondano di esempj su tal proposito. Non vi era guerra, che i Romani intra-

(a) Plutarco contro Colote Tom. II. delle sue Opere dell'edizione di Francfort dell'anno 1599. pag. 1125. Καὶ Λυκοῦργος Λακεδαιμονίους, καὶ Νομᾶς Ῥωμαίους, καὶ Ἴων ὁ Παλαιὸς Ἀθηναίους, καὶ Δευκαλίων Ἕλληνας ὁμοῦ τοὺς Πάντας καθωσιώσαντο, εὐχαῖς καὶ ὅρκοις, καὶ μαντεύμασι, καὶ φήμαις, ἐμπαθεῖς πρὸς τὰ θεῖα δι' ἐλπίδων ἅμα καὶ φόβων καταστήσαντες.

(b) Cicerone seguendo l'esempio di Platone, e di altri, i quali sogliono piantare la legislazione sul fondamento della Religione, così si esprime. *Sit igitur hoc a principio persuasum civibus, dominos esse omnium rerum, ac moderatores Deos, eaque quæ geruntur, eorum geri vi, ditione, ac numine: eosdemque optime de genere hominum mereri, & qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religionem intueri: plerumque & impiorum habere rationem. His enim rebus imbutæ mentes haud sane abhorrebunt ab utili, & a vera sententia. Quid est enim verius, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se rationem, & mentem putet inesse, in cælo, mundoque non putet? Aut ea, quæ vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet?..... Utiles esse autem opiniones has quis neget? Cum intelligat, quam multa firmentur jurejurando, quantæ salutis sint fæderum religiones, quam multos Divini supplicii metus a scelere revocarit? Quamque sancta sit societas Civium inter se ipsos Diis immortalibus interpositis tum Judicibus, tum Testibus? Habes legis proœmium: sic enim hoc appellat Plato.*

Lib. II. de Legibus Cap. 7.

traprendessero senza prima consultare i loro oracoli, dalla cui risposta dipendeva il coraggio, e il valore, con cui combattevano i Soldati. A nostri tempi stessi l' Impero Ottomano fa dipendere la risoluzione della Guerra dal suo Muftì, cioè dal suo gran Sacerdote, considerato come interprete del Cielo. Gl' Imperadori Gentili si servivano dell' organo de' Sacerdoti, siccome giudicato il mezzo più valevole per dare ad intendere al Popolo, che le loro strane risoluzioni erano voleri del Cielo. Quegli stessi Gentili più illuminati, i quali non credeano alle cieche loro Divinità, pure faceano mostra di avere in esse la maggior fidanza, e prestavano loro le maggiori testificazioni esterne di culto, per non togliere giammai dal Popolo il maggior fondamento di loro sicurezza, e del buon ordine nella società. Che se queglino stessi, che hanno avuto, ed hanno un falso culto, pure tanto deferiscono ai loro Numi menzogneri e favolosi, giudicando essi che da una tal credenza grandissimi beni ridondino nella Civile Società, noi che abbiamo per gran ventura il culto del Dio vero e vivo, saremo poi indifferenti sulla Religione; e si penserà oggi, che sia più felice e saggia quella Società, che rinunzia sfacciatamente ad ogni Religione e culto, ed alla credenza della Divinità? Io non avrei mai pensato, che in tal luce di cognizioni si giugnesse a stranezza di pensare sì ributtante, che sarebbe maraviglia agli stessi Gentili Filosofi. Tra i saggi del Gentilesimo è stato considerato sempre qual mostro nemico della Società, e del Pubblico bene chiunque avesse ardito di negare la Divinità; e fu anche con isquisiti supplizj punito, siccome con molti esempj lo abbiamo provato nell' Opera precedente.

VI. Lo stesso sentimento di risguardare i Miscredenti quai comuni nemici dell' uman genere, viene pure confermato nella moderna Stagione dagli Spiriti i più elevati tra gli Eterodossi, per tacere dell' una-

nime

nime consenso de' Padri della Chiesa, e de' veri Ortodossi, ai quali sdegnano costoro di prestare orecchio per tema forse di restar convinti. Comparisca per tanto Rousseau il primo Scrittore per loro non sospetto, anzi molto riputato. Egli dunque nel suo *Emilio* così esclama. „ Fuggite coloro, i quali sotto pretesto „ di spiegare la Natura, seminano nel cuore degli „ Uomini desolanti dottrine, il setticismo apparen„ te, delle quali è cento volte più affermativo, e „ dogmatico, che il tuono decisivo dei loro avversa„ rj. Sotto il superbo pretesto, ch' eglino soli sono „ gl' illuminati, i veritieri e di buona fede, essi ci „ sottommettono inoperosamente alle loro acute deci„ sioni, e pretendono darci per veri principj delle co„ se certi inintelligibili sistemi fabbricati nella loro im„ maginazione: del resto rovesciando, distruggendo, „ calpestando tutto ciò, che gli Uomini rispettano, „ essi tolgono agli afflitti l'ultima consolazione delle „ loro miserie, ai potenti ed ai ricchi il solo freno „ delle loro passioni; sradicano dal fondo dei cuori „ i rimorsi della colpa, la speranza della virtù, e si „ vantano ancora di essere i benefattori del genere „ umano. Giammai, dicono essi, la verità è nociva „ agli Uomini: io lo credo quanto loro: e quest'è, „ a mio credere, una prova appunto, che non è ve„ rità ciò, ch' essi insegnano „ (*a*).

Pari-

(a) *Rousseau* nel suo Emilio Tom. III. pag. 197. *Fuyez ceux qui sous prétexte d'expliquer la nature, sement dans le coeur des hommes des désolantes doctrines, & dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif, & plus dogmatique, que le ton decidè des leurs adversaires. Sous le hautain pretexte, qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent imperieusement à leurs decisions tranchantes, & pretendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systemes qu'ils sont bâtis dans leur imagination: du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la derniere consolation de leurs misères, aux puissans, & aux riches le seul frein de leurs passions, ils arrachent du fond des*

*coeurs*

Parimenti due celebri Profeſſori di Diritto, quali ſono il Grozio, e il Pufendorfio inſegnano, che „ dee „ deteſtarſi e con graviſſime pene abbatterſi l'empie- „ tà di coloro, i quali tentano in qualſivoglia modo „ di togliere la perſuaſione del culto dovuto alla Di- „ vinità „ (*a*). In una lettera pure riferita dal Clerc ( nella ſua Biblioteca Univerſale Tom. XV. ) della quale ſi tiene per Autore il celebre Locke, ſi legge (*b*) „ che i Principi non debbono tolerar dogmi, „ che ſieno contrarj alla Società Civile, di qualun- „ que ſorta eſſer poſſano...... Gli Atei non poſſo- „ no pretendere di eſſer tolerati, poichè non avendo „ Religione, non ſi fanno coſcienza di coſa alcuna „ fuori di ciò, che le leggi civili puniſcono. „ Del medeſimo intendimento è pure un Criſtiano Wolfio in una ſua Opera ſcritta in lingua Tedeſca riportata dal celebre Gio. Alberto Fabricio nel Cap. 14. della ſua Opera intitolata: *Delectus argumentorum, & Syllabus ſcriptorum, qui veritatem Religionis Chriſtianæ aſſeruerunt*. Chi amaſſe perciò una maggior copia di erudizione ſu queſta materia, potrebbe facilmente raccoglierla nello ſcorrere l'eruditiſſima Opera accennata, in cui tra i varj Scrittori, che vengono riferiti,

ve

*cœurs le remords du crime, l'eſpoir de la vertu, & ſe vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humaine. Jamais, diſent-ils, la verité n'eſt nuiſible aux hommes: je le crois comme eux; & c'eſt à mon avis une preuve, que ce qu'ils enſeignent n'eſt pas la verité.*

(a) Pufendorfio *De Officio Hom., & Civis* Cap. 4. §. 2. *Omnium eorum, qui iſtam* ( de cultu Numinis perſuaſionem ) *convellere quocumque modo aggrediuntur, impietas maxime eſt deteſtanda, & graviſſimis pœnis coercenda*. Non in diſſimil guiſa inſegna il Grozio *de jure belli, & pacis*. Lib. II. Cap. 20. §. 46.

(b) *Les Princes ne doivent ſupporter des dogmes, qui ſoient contraires à la Societè Civile, quels qu'ils puiſſent être.....Les Athées ne peuvent pas demander, qu'on les tolere: parce que n'ayant point de Religion, ils ne font conſcience de rien, que de ce que les Loix Civiles puniſſent*. Bibliotheque Univerſelle Tom. XV.

ve ne ſono parecchj, che ricalcano le medeſime traccie degli altri Scrittori qui riportati.

Che ſe l'Ateiſmo, dalla cui inſauſta radice è ſorto lo ſgraziato germoglio del ſiſtema dell'Autore del Buon-Senſo, allorch'è diretto a procacciare un miglior Eſſere alla Civile Società, è in contraddizione con ſe medeſimo; e ſe per ragione di principj non ſi può immaginare Società di Uomini più infelice di quella, in cui foſſero abbracciate le velenoſe maſſime de' Materialiſti; e ſe finalmente la perſuaſione delle verità dimoſtrate finora è la più ſoda baſe, ſu cui eriger ſi poſſa il nobile e ſontuoſo edifizio delle virtù ſociali, della pubblica e privata tranquillità e ſicurezza, reſti una volta dalla ragione, e dall'autorità avvilito, sbandeggiato, e conquiſo il deſolante Siſtema degl'Atei, Deiſti e Materialiſti. Ogni umana Potenza, allorchè intende i proprj intereſſi, dee allarmarſi contro un moſtro, che inſidia la ſicurezza del Trono, e il tranquillo vivere della Società. Troppo ha da importare a chiunque ama l'ordine, la giuſtizia, e la ſuſſiſtenza del Corpo Civile, che ſieno diſſipate queſte larve nocive, e queſte tenebre inſidiatrici, le quali ſe per mala ventura giungano a ſignoreggiare ſu i cuori umani, è già introdotta la cagione di veri ed irreparabili diſordini.

## CAPO II.

Si propongono, e si risolvono nelle loro idee primitive i motivi, che hanno gli Atei per procacciare il bene alla Società. Questi sono ripetuti, e sotto altra sembianza esposti dall' Autore del Buon-Senso.



I. Benchè la ragione, l' autorità, e gli esempj ci abbiano fatto toccar con mano le funeste conseguenze, che ridondano in danno della Società dai principj degli Atei, e Materialisti, pure si studiano questi a tutto potere di rintracciar motivi, di mendicar pretesti, di sparger tenebre, onde oscurare, se sia possibile, e indebolire nelle menti degl' incauti,

e mal avveduti la chiarezza e robustezza di quei principj di verità già dimostrate, che tanto contribuiscono a procurare il buon ordine, e tranquillo sistema in una Società. Ben si avvegono costoro, che allorchè venga scoperta e dimostrata la loro frode nel principal fine, al qual aveano dato ad intendere d'indrizzarsi coi loro studj; già vacilla e minaccia ruina il sistema intero, siccome non sostenuto, che da questi lusinghieri, e insussistenti motivi presso soltanto coloro, che prevenuti da un cuore guasto e corrotto amano di travvedere. Incomincia per tanto l'Autore dall'escludere il dogma di una vita avvenire, sostituendo altri motivi di operare a beneficio della Società. „ Ci assicurano, ( dic'egli al §. 177. ) che il dogma di „ un'altra vita è della maggior importanza per la „ quiete delle Società, s'immaginano, che senza quel- „ lo gli Uomini non avrebbero qui motivi per ben „ operare. Ma qual bisogno vi è di terrori, e di „ favole per far sentire ad ogni Uomo ragionevole „ la maniera, con cui dee diportarsi sulla terra? „ Ciascheduno di noi non vede forse, che dobbia- „ mo avere il maggior interesse per meritarci l'ap- „ provazione, la stima, la benevolenza degli Es- „ seri, che ci circondano, e per astenerci da tutto „ ciò, che può procacciarci il biasimo, il disprezzo, „ e il risentimento della Società? „ Ricalca poi le stesse traccie nel susseguente §. 178. procedendo in tal guisa. „ Si dimanda quai motivi può avere un Ateo „ per ben operare? Egli può avere il motivo di pia- „ cere a se medesimo, di piacere a'suoi simili, di „ viver felice e tranquillo; di farsi amare, e consi- „ derare dagli Uomini, l'esistenza, e le disposizioni „ de'quali sono più sicure, e più conosciute di quelle „ d'un Ente impossibile a conoscersi. Quegli, il qua- „ le non teme gli Dei, può egli temere qualche co- „ sa? Può temere gli Uomini, può temere il disprez- „ zo, il disonore, i castighi, e la vendetta delle Leg- „ gi;

„ gi; finalmente egli può temere se medesimo, ed i
„ rimorsi, che provano tutti coloro, che sono con-
„ scj di avere meritato l'odio de' suoi simili (*a*).„

R. Già si avvede chiunque abbia lette l'Opere del Bayle, che questi mendicati motivi sono presi per la maggior parte da quel comune Maestro di false dottrine (*b*). Rispondiamogli nulladimeno generalmente, e poi in particolare. Incominciamo dallo svogliere l' equivoco di quella proposizione, cioè che senza la credenza d'una vita avvenire, gli Uomini vengono dagli addotti motivi condotti a ben operare; vale a di-



(a) *On assure que le dogme d'une autre vie est de la plus grande importance pour le repos des Societés; on s'imagine que, sans lui, les hommes n'auroient plus ici bas de motifs pour bien faire. Qu'est-il besoin de terreurs & de fables pour faire sentir à tout homme raisonnable la façon dont il doit se comporter sur la terre? Chacun de nous ne voit-il pas qu'il a le plus grand intérêt à meriter l'approbation, l'estime, la bienveillance des êtres qui l'environnent; & de s'abstenir de tout ce qui peut lui attirer le blâme, le mépris & le ressentiment de la Societè?* §. 178. *On demande quels motifs un athée peut avoir de bien faire? Il peut avoir le motif de se plaire à lui-même, de plaire à ses semblables, de vivre heureux & tranquille; de se faire aimer & considerer des hommes, dont l'existence & les dispositions sont bien plus sûres & plus connues que celles d'un être impossible à connoitre. Celui qui ne craint pas les Dieux, peut-il craindre quelque chose? Il peut craindre les hommes; il peut craindre le mépris, le deshonneur, les chatimens, & la vengeance des loix: enfin il peut-se craindre lui-même & les remors qu'éprouvent tous ceux qui ont la conscience d'avoir encouru ou merité la haine de leurs semblables.*

(b) *Pierre Bayle* I. Eclarcissement. Sour les Athées. *La crainte, & l'amour de la Divinitè ne sont point l'unique ressort des actions humaines. Il-y-a d'autres principes, qui font agir l'homme: l'amour de la louange, la crainte de l'infamie, les dispositions du temperement, les peines & les recompenses proposées par les Magistrats ont beaucoup d'activitè sur le coeur humain.... III. Cela ètant, il ne faut point considerer comme un Paradoxe scandaleux, mais plutôt comme une chose très-possible, que des gens sans Religion soyent plus fortement poussès vers les bonnes moeurs par les ressorts du temperement accompagnés de l'amour des louanges, & soutenus de la crainte du deshonneur, que d'autres gens n'y sont poussés par les instincts de la conscience.*

re, vengono ſpeſſe fiate condotti ad operar bene apparentemente agli occhi degli Uomini, lo accordiamo volontieri: vengono dagli addotti motivi condotti gli Uomini a propriamente operar bene, cioè ſecondo i dettati almeno della Morale Filoſofia, abbiam diritto di apertamente negarlo. Noi non moviamo conteſa giammai ſulle verità. Sappiamo che gli Uomini vengono parecchie volte rattenuti dal recar danno alla ſocietà, ed a lor ſimili, o per il timore de' Magiſtrati, o per non incorrere l' infamia, e il diſpregio degli altri. Intorno a ciò tutti convengono. Non ignoriamo altresì, che gli umani riguardi, e l'onor della gloria, e l' inſaziabile brama di riſcuotere i voti di approvazione contribuiſcono, anzi producono azioni, che ridondano in vantaggio della Società. Nemmeno ſopra di queſto gli facciamo alcuna lite. Da noi ſi dimanda, ſe queſti ſieno ſufficienti per potere attender dagli Atei un viver oneſto, e virtuoſo ſecondo la Morale Filoſofia; cioè ſe ſieno queglino per ſoddisfare ai proprj doveri verſo ſe ſteſſi, e verſo la Società, di cui ſono membri, nel che conſiſter dee il ben operare da Filoſofo, (giacchè qui non è luogo di tener diſcorſo della virtù teologicamente conſiderata). Io dico per tanto, che tanto è lungi, che gli addotti motivi condur poſſano l' Ateo a vivere oneſtamente, o virtuoſamente nel ſenſo eſpoſto che anzi proverò eſſer ciò impoſſibile. Imperciocchè ſecondo la Filoſofia neſſuno opera giammai oneſtamente, nè virtuoſamente, quando non ſia accompagnata la ſua azione da una ſincera perſuaſione di rettitudine nell'azione medeſima. Queſta rettitudine non potrà giammai convenire all'azione, quando queſta non ſia conforme alle Leggi precettive, e proibitive, le quali ſono propriamente tali, quando vanno d'accordo colla legge eterna, e con quel Divino eſemplare, da cui prendono origine e vigore le leggi tutte. Riconobbero queſt'alta origine fino i Gentili Filoſofi, tra'quali Cicerone inſegnò,

gnò, che *la vera legge e principale atta a comandare, ed a vietare è la retta ragione del ſommo Giove* (*a*). Ma neſſuno degli addotti motivi degli Atei, prodotti dal noſtro Avverſario, comprende, o ſuppone l'intrinſeca rettitudine delle azioni, nè la conformità di queſte colla Legge Eterna: le quali coſe anzi vengono attribuite dall' Autore a giuoco di umana Fantaſia. Non è dunque poſſibile, che gli addotti motivi condur poſſano l' Ateo a vivere oneſtamente, e molto meno virtuoſamente. Inoltre l'azion eſteriore anche ordinata al bene della Società, acciò applicar le ſi poſſa il nome di virtù Filoſofica, non dee giammai eſſer contraddetta dall'affetto del cuore; altrimenti quantunque ridondar poſſa l'azione medeſima in vantaggio della Società, ſarà ſempre in ſe un'azione vizioſa, e da Ipocrita, ſiccome ſmentita dal pravo affetto del cuore. E che di tal indole abbiano ad eſſere le azioni tutte degli Atei prodotte dai motivi propoſti, lo imparino eſſi non già dai Padri e Dottori della Chieſa, i quali concordi ſono ſopra tal argomento, ma da un Filoſofo Gentile, qual era Cicerone, la cui autorità non dee eſſere da loro ricuſata. „ Sono dunque coſtoro innocenti, dic'egli, e verecondi per acquiſtarſi „ buona fama, e per raccorre l'approvazione, la ſtima, le lodi? .... Ma e come mai poſſiamo chiamare pudici coloro, i quali ſi ritraggono dallo ſtupro per timor dell'infamia? Forſe le deformità del „ corpo, ſe ſaranno aſſai ſconcie, ſaranno biaſimevoli, la deformità poi dell'anima non lo ſarà „ (*b*)?

Dal ſin qui detto riſulta intanto, che un Ateo co' ſuoi

(a) Cic. Lib. II. *de Legibus* cap. 4. *Quamobrem lex vera, atque princeps, apta ad jubendum, & ad vetandum ratio eſt recta ſummi Jovis.*

(b) Cicerone Lib. I. *de Legibus* cap. 19. *Innocentes ergo & verecundi ſunt, ut bene audiant, & ut rumorem bonum colligant? .... Quid enim poſſumus eos, qui a ſtupro arcentur infamiæ metu, pudicos dicere? An corporis pravitates, ſi erunt perinſignes, habebunt aliquid offenſionis, animi deformitas non habebit?*

suoi proposti motivi non soddisferà giammai ai doveri verso se stesso; mentre quando non si regolino i pravi affetti dell'animo, e quando non si assoggettino i sensi alla retta ragione secondo i dettati del giusto e dell'onesto, (al che non attendono gli Atei, e i Materialisti) è impossibile l'esecuzione de' doveri verso se stesso. E per non dipartirmi dagli stessi prodotti motivi del nostro Avversario, dimando, a che in ultima Analisi vadano poi a risolversi il timore di non incontrare il biasimo, il disprezzo, l'infamia presso i suoi simili, e il timor delle pene minacciate dalla Civile Podestà? E non terminano forse nel solo proprio interesse? Ma se consultiamo la ragione, ella ci detta, che il motivo, che ci dee ritenere dal mal fare, ha da esser l'orrore concepito contro del vizio per la sua intrinseca deformità, e perchè contrario alle Leggi dell'ordine, e non già il proprio interesse, a cui finalmente ogni motivo dell'Ateo riducesi? Saranno forse più nobili, e virtuosi i motivi di piacere a se medesimi, ed a' suoi simili, di condurre una vita tranquilla, di farsi amare, e considerare dagli altri? Ma tutti questi motivi non sono poi altro alla fin fine, che germoglj d'un radicato amor proprio. Dove traluce in essi alcun seme virtuoso? Io so, che la ragione c'instruisce, che per lodevolmente operare, siamo tenuti ad agire per solo amore della virtù, e per i di Lei sublimi caratteri. I pregj dell'ordine, l'altrui felicità, i gran beni, che ridondano nella Società dal seguire la Giustizia, e l'altre virtù debbono essere i lodevoli motivi, che ci stimolino ad operare in favore della Società, per poter inferire, che il lor procedere è onesto, e virtuoso nel senso della morale Filosofia. Ma tutti questi motivi non solo non vengono accennati dall'Autore, ma anzi restano esclusi dagli stessi suoi principj; siccome suol egli riguardare le virtù quai sogni ed illusioni fabbricate dalla propria Fantasia, e trasfuse negli Uomini coi pregiu-

dizj

disj dell' educazione. Dunque o l' Autore contraddice a se stesso, o almeno si lusinga in vano, qualor pretende, che i suoi addotti motivi possano condur l' Ateo a bene operare, cioè onestamente, e virtuosamente.

Ma inoltriamoci vieppiù nell' indole degli addotti motivi, anzi chiamiamoli distintamente ad esame, onde ognuno possa da se stesso rilevare quanto fiacco, e vacillante sia il fondamento, su cui appoggiano gli Atei l' esecuzione dei doveri verso la Società, e quanto per conseguenza sia ragionevole, che i Sovrani, e la Società non sperino, che sieno costoro su tali stabiliti principj per contribuire alla pubblica felicità coll' osservanza di quegli uffizj, che sono tenuti a tributare. Si presenti il timor de' Principi, de' Magistrati, e delle pene al cuore dell' Ateo, e vediamo quanto esso in lui agisca per poter attendere l' osservanza di quei doveri, che lo legano col Sovrano, e colla Società. Intanto è comune sentimento degli Uomini di buon senso, ch' è proprio d' un' anima vile, e non d' un Filosofo, l' astenersi dal mal fare per solo timore delle pene civili; poichè un tal motivo include essenzialmente l' altra proposizione, che se non vi fossero queste pene, l' animo loro pronto sarebbe a violare gli altrui diritti, e commettere ogni sorta di scelleratezza, poichè questo solo timore li ritiene; e perciò non esclude, anzi suppone l' affetto nell' animo al mal fare, posto il quale non si potrà mai dire con equità che quegli opera bene. In secondo luogo molti sono i doveri dell' Uomo rapporto agli altri, sulle cui mancanze non vegliano i Principi, nè i Magistrati; siccome lo spirito delle loro leggi il più delle volte è diretto a procurare, e mantenere la tranquillità, e quiete pubblica e certi diritti di giustizia, e non già a chieder ragione di ogni privata azione. Di un tal genere sarebbero molte specie d' impudicizie, l' ingratitudine verso chi ci ha beneficati, il disprezio degl' in-

inferiori, la prodigalità con danno eziandio de' legittimi Eredi, varie ſpecie d'ingiuſtizie, e tante altre ſomiglianti violazioni degli altrui diritti. Un Ateo non ritenuto dal timor delle pene civili, le quali in alcuni Governi non ſono ſtate ſtabilite per ſimili colpe, ſi crederebbe in diritto di commetterle, ceſſando la cagione, ond'egli era rattenuto. Nè gli potrà giammai eſſere di ſufficiente remora alcuno degli altri eſpoſti motivi, come ben preſto ſi vedrà. Circa poi i doveri medeſimi, alla cui violazione minacciate ſono le pene dai Magiſtrati, come potrà aſſicurarſene allora la Pubblica Autorità, o la Società, che oſſervati ſieno da un Ateo, allorchè affidato alla propria ſcaltrezza ſi perſuada o di occultare il delitto, o di evitare il meritato caſtigo? „ Coſa farà mai ( dice opportunamente Cicerone ) un Uomo tra le tenebre, „ che non altro teme fuorchè il teſtimonio, ed il „ giudice? Coſa farà in un luogo deſerto incontrando „ un altro Uomo debole, e ſolo, cui ſpogliare poſſa „ di molto oro?.... Voi ben vedete coſa ſia coſtui „ per fare „ (*a*).

Nè vale già il dire, che lo ritrarranno dal mal fare il timor di perder la ſtima, la benevolenza de' ſuoi ſimili, o la tema di acquiſtarſi il diſprezzo, il biaſimo, che a Lui ne verrebbero dalla Società. Inetti ſaranno ſempre queſti motivi, allorchè l'Ateo gode il benefizio di potere ſtar celato all'altrui cognizione. Ma allora cangieranno forſe natura i furti, gli omicidj, i tradimenti, gli adulterj a miſura che ſono occulti o pubblici? Eppure l'Ateo, il quale non riconoſce alcun'intrinſeca oneſtà o giuſtizia, viene ſenza avvederſi ad introdurre queſto ſtravolgimento di far paſſare i delitti per azioni indifferenti o lodevoli, allorchè

(a) Cicerone Lib. I. *de Legibus* cap. 54. *Nam quid faciet is homo in tenebris, qui nihil timet niſi teſtem & judicem? Quid in deſerto loco nactus, quem multo auro ſpoliare poſſit, imbecillem atque ſolum?... Videtis, credo, quid ſit acturus.*

chè con sagacità sa trovar maniera di schifare l' altrui osservazioni. Che se per l'autorità, o potere, o per la copia dei beni di fortuna sia in grado di sprezzare l'altrui opinioni, e disapprovazioni, egli non si cura di perder la benevolenza di chi egli offende. Se non viene amato da chi egli disgusta ed offende, può procurarsi la stima degli altri; e perciò quando crede di contribuire alla sua felicità il diminuire, o togliere la buona fama, che gode nella Società un suo rivale, l'impadronirsi o colla forza o con mendicati pretesti dell' altrui facoltà per procurarsi uno stato più comodo e agiato, o per lussureggiare ne' piaceri, poco si curerà allora dei rimproveri, e della disistima di chi egli affligge. Non mancheranno alla sua acuta malizia arti e maniere per dare ad intendere agli altri i supposti titoli, e l'immaginata giustizia di così operare per iscemare, o togliere le giuste prevenzioni, che hanno alcuni contro di Lui concepite dalle sue violenti ed ingiuste procedure.

Ma egli avrà, dicon essi, i motivi a ben operare, tratti dal genio di piacere a se stesso, e a' suoi simili, e dal desiderio di un vivere felice, e tranquillo, e dalla voglia di farsi amare, e considerare dagli Uomini. Ma in che mai ha da consistere primieramente questo desio di piacere a se stessi nel sistema degli Atei e Materialisti? Ha egli da riporsi nella compiacenza delle vittorie ottenute dalla ragione contro i movimenti del senso, e dirette e sostenute nel loro combattimento dall' amore della virtù, limpido fonte delle buone azioni secondo la sana Filosofia. Ma questo amore della virtù, come abbiam veduto, per gli Atei e Materialisti è un nome chimerico, a cui non corrisponde alcuna idea reale. Resterà dunque, che questo genio di piacere a se medesimi risulti dal secondare i movimenti del senso, i quali in fatti a norma de' loro dettati sono le gran molle direttrici delle umane azioni. Si consideri per tanto questo Uomo adescato, e stimola-

molato da una Passione a frangere quei doveri, de' quali è debitore a' suoi simili, ed alla Società. Sia egli stimolato a cagion di esempio a far vendetta contro chi lo ha in qualche modo offeso, e si presenti a questo opportuna l'occasione di vendicarsi con vantaggio. Egli piacerà a se stesso allora soltanto, quando avrà satollato quei disordinati movimenti d'odio e di vendetta, che lo tormentano, e si giudicherà infelice, finchè non avrà fatto aspro governo del suo Avversario. Non piacerà giammai a se stesso, nè viverà mai felice, finchè nutra in se stesso il desiderio della vendetta, il quale per i riguardi alla Società venga sospeso nell'esecuzione. Resti un altro colpito nel senso da un oggetto lusinghiero, che non è lecito di godere; gl'insorga altresì il malnato desiderio di possederlo. L'Ateo si crederà felice, e piacerà a se stesso soltanto, quando giugnerà a dissetarsi nell'immonda tazza di Babilonia; e se lo ritengono gl'insuperabili impedimenti, o il timor del più forte, egli sarà sempre infelice, quando non gli venga fatto di spegnere, o moderare il disordinato affetto. Ma quali motivi potrà avere l'Ateo per frenar quel disordine in se stesso, che lo renderà sempre inquieto, disgustoso, infelice? Forse le testè accennate cagioni, che sogliono essi produrre in iscena? Nullameno. Queste possono al più ritener l'Uomo dalla prava azione esteriore, ma non mai tendono a regolare l'interno disordine. Perciò finchè non pervengano gli Atei a ritrovare sufficienti motivi, che vagliano a bilanciare i disordinati interni movimenti, a' quali tutti gli Uomini più, o meno vanno soggetti (al che è impossibile, che giugner possano giammai) non vi sarà stato più infelice di quello degli Atei; poichè a norma delle loro dottrine la vita felice consiste nel secondare quelle inclinazioni, e movimenti, ai quali ci sentiamo stimolati. Ma spesso mancano il potere, ed i mezzi di soddisfarli, e dall'altra parte sono privi gli Atei di

aju-

ajuti, e di mezzi proporzionati a porre in calma i tumulti del senso. Dunque allorchè concorrano anche tutti i motivi prodotti dagli Atei a sospendere l'esterna soddisfazione di qualche disordinato appetito, non vi sarà stato più inquieto, nè più turbato di quello dell'Ateo. All'opposto nel sistema della Morale Filosofia v'è l'intimo senso, e la sincera persuasione dei proprj doveri, l'amore della virtù, che operano di concerto per por freno all'impeto delle Passioni, e tenerle nella debita subordinazione alla ragione, e per conciliare con tai mezzi la bramata calma allo spirito. Oltredichè i motivi di farsi amare, e stimare, ed altri simili, da' quali venga condotto un Ateo ad operare in benefizio della Società, saranno poi sì forti, e sì robusti a farlo rinunziare al solletico, ed allo stimolo di una passione? Dirà taluno, che se i gradi dell'attual passione, dalla quale viene agitato, superino quelli dell'altra passione di cercar l'altrui stima ed affetto, i motivi prodotti dagli Avversarj dovranno cedere allora alla tumultuante passione dominante. Che se poi l'irritamento della passione della vanagloria, e di distinguersi sopra degli altri, o qualunque altro motivo prodotto dagli Avversarj, da cui resta posseduto il cuore dell'Uomo, prevalga all'attual fermentazione d'una novella passione, allora i motivi testè accennati non solo potranno distoglierlo dall'operare in danno della Società, ma potranno altresì condurlo a cercare vantaggj alla Società medesima. Ma io richiederò poi se sieno perciò a riputarsi questi motivi di tal indole, che vagliano a caratterizzare un Uomo per onesto, ed in cui comparisca alcun seme virtuoso. Questo è il gran punto, a cui dobbiamo poi ridurci per veder chiaro sopra tal argomento. Concludiamo dunque in tal guisa brevemente. Quegli opera lodevolmente secondo la sana Filosofia, ed onestamente a favore de' suoi simili, il quale segue i dettati del Gius naturale risultanti a ca-

gion d'esempio da quel principio, che non si debbono, nè in pubblico, nè in privato negare a' suoi simili quegli uffizj, i quali vorressimo, che verso di noi fossero praticati; e ciò con costanza, ed in tutti i casi, nei quali non abbia luogo una ragionevole eccezione. Ma chi opera in pro della Società col solo oggetto di mendicar le lodi, di esser presso gli altri in riputazione e stima, egli per via di principj esclude tutti quei casi di giovare, nei quali non si lusinga di poter riscuotere una tal usura di applausi, di estimazione, e di lodi dalla Società. Secondariamente se si analizzi ciascheduno degli addotti motivi, si risolvono finalmente nell'amore di se stesso, nel proprio interesse, e non nell'amore de' suoi simili, e della virtù; e perciò l'Ateo con una viziata radice di operare egli contamina tutte l'azioni prodotte a favore della Società. Dunque i principj dell'operare degli Atei, e i motivi da loro esposti non provengono da principio di onestà, molto meno poi da seme virtuoso; e perciò in ragion de' principj non si potrà mai da loro attendere un ben operare a favore della Società.

II. Passa poi l'Autore a proporci un nuovo motivo giudicato dagli Atei assai robusto per contenere gli Uomini dentro i limiti dei proprj doveri verso la Società. „ La Coscienza ( dic' egli continuando il §. „ 178. ) è l'interno testimonio, che rendiamo a noi „ medesimi di avere operato in guisa di meritare la „ stima, o il biasimo di quelli, coi quali viviamo. „ Questa coscienza è fondata sulla cognizion eviden- „ te che abbiamo degli Uomini, e dei sentimenti, „ che le nostre azioni debbono in loro produrre „ (a).

R. Si

(a) *La Conscience est le temoignage interieur que nous rendons à nous mêmes d'avoir agi de façon à meriter l'estime ou le blâme des êtres avec qui nous vivons. Cette Conscience est fondée sur la connoissance évidente que nous avons des Hommes, & des sentimens que nos actions doivent produire en eux.*

R. Si tien discorso della coscienza, con cui debbono essere fatte l'azioni, e nemmeno si accenna la coscienza della rettitudine dell'azioni, cioè che debbano queste essere conformi ai principj del Gius di Natura, ed alle Leggi del giusto, e dell'onesto, nel che consister dee la retta coscienza dell'operare, che degno sia di lode secondo i dettati della Morale Filosofia? Indarno per altro cercheremo in un Ateo di professione tali motivi, che dirigano una coscienza retta. Ma e quando non siamo consej a noi stessi della bontà e rettitudine delle nostre azioni, come possiamo aver coscienza di aver giustamente meritata la stima, l'approvazione de' nostri simili? Anche la sola Filosofia sana de' Pagani non ha mai così lusingato il cuor umano di persuaderlo a pretendere stima per quelle azioni, le quali non sieno in se rette, e accompagnate da una retta intenzione, e prodotte dall' amore per la virtù. Ma l'Ateo nè si cura dell' intrinseca rettitudine dell'azioni, nè del fine dell'operante, nè dell'affetto per la virtù. Con qual diritto adunque può pretendere, che la sua coscienza gli detti di meritare dagli altri vera stima? S' arresti dunque l'Ateo nella sola corteccia dell'azione in quanto può comparire agli altri degna di lode. Quest' esterna lodevole apparenza può bensì nudrire l'orgoglio dell'Ateo per cercar di riscuotere la stima, e per pretenderla, ma non già per meritarla; mentre sarebbe una ingiusta profusione il lodare quell'azione, ch' è degna di biasimo per il pravo affetto di chi opera, cioè per una vana ostentazione, per un principio d'interesse, di disordinato amor proprio, e di vanagloria, ad uno de' quali si riducono in fine i motivi prodotti dagli Atei.

Ma concediamogli finalmente per essere cortese anche con chi non ha titolo di meritar cortesia, che questa apparenza possa eccitare l'Ateo a persuadersi di meritare l'altrui stima; quanto efficace sia poi per essere

essere questo motivo per attendere dall' Ateo, che sia egli per soddisfare ai doveri verso la Società esternamente soltanto, allorchè gli manchino i testimonj del suo operare in danno de' suoi simili, o quando si lusinghi sottrarsi dalle pene Civili, o quando finalmente sia dominato dai principj dell' utile, o dilettevole, o dal solletico di una Passione, qualunque siasi, lo abbiamo già testè osservato. Potranno ben gridare le Leggi Civili, ma il senso si farà sentire con tuono più orgoglioso, e con più gagliardo eccitamento; e perciò questo riporterà l' obbrobriosa vittoria contra le Leggi, e la ragione. Ma rintracciamo di più il fondamento di questo novello motivo di agire, introdotto dagli Atei. *Questa Coscienza*, ( dice il nostro Avversario ) *è fondata sulla cognizion evidente, che abbiamo degli Uomini, e dei sentimenti, che le nostre azioni debbono in loro produrre*. Ma io dimando, se egli intenda formare la sua coscienza a norma dei sentimenti di alcuni, o della maggior parte degli Uomini, o di tutto il genere umano? Se a norma dei sentimenti di alcuni soltanto; quando questi non formino la porzione più sana degli Uomini, la sua coscienza non verrà certamente dai saggi riputata per retta. Forse la porzione più sana avrà da giudicarsi quel piccolo numero di Uomini, i quali ripugnando ai dettami della retta ragione, e dell' intimo senso negano Iddio, e la parte più nobile di noi medesimi, qual è lo spirito, ed ogni intrinseca rettitudine delle azioni, come sono gli Atei? Ne giudichi ogni ragionevole, e discreto Lettore. Se poi intende il nostro Avversario, che si debba formar la propria coscienza, e dirigere le sue azioni secondo i favorevoli sentimenti, che di esse ne concepisce la maggior parte degli Uomini, rifletta il nostro Avversario, che la maggior parte ammette tutte quelle verità, che abbiamo finora dimostrato, e ce lo ha altrove accordato egli stesso; e perciò, siccome i sentimenti della

mag-

maggior parte degli Uomini , e particolarmente di quali tutti i Filosofi dell'antica e della moderna età, e della Gente di buon senno convengono nell'accordare lode, ed approvazione a quelle azioni, colle quali propriamente vengono soddisfatti i doveri verso Dio, verso se stessi, e verso la Società, così negano pure alla finzione, alla menzogna, alla Ipocrisia il loro voto. Ma abbiamo osservato nel Capo precedente , che le stesse azioni degli Atei, le quali ridondano a vantaggio della Società, vengono a risolversi o in una vile Ipocrisia, o in una detestabile finzione per i torti sentimenti dell'animo , da' quali vengono contraddette. Dunque la coscienza dell'Ateo non è giammai fondata , nè diretta dai saggj sentimenti della maggior parte degli Uomini.

III. Ricerchiamo ora la profondità di pensare del nostro Avversario nello studiarsi di togliere una delle ragioni da noi esposte. Così egli prosegue lo stesso §. 178. formando a se stesso la difficoltà in tal guisa. „ Un Ateo , dic'egli , può forse avere coscienza? „ Quali sono i motivi per astenersi dai vizj occulti, „ e dai delitti secreti non conosciuti dagli altri Uo„ mini, e su i quali non hanno provveduto le leg„ gi? Ognuno può assicurarsi sopra una costante espe„ rienza, che non v'è vizio , il quale per la natura „ delle cose non resti punito da se medesimo . Si „ vuole la propria conservazione? Si schiferanno al„ lora gli eccessi, che potrebbero nuocere alla salu„ te, nè si vorrà condurre una vita languida, e iner„ te, che sarebbe di aggravio a se medesimo , e agli „ altri. Rapporto ai delitti secreti egli se ne asterrà „ per il timore di essere forzato ad arrossire ai pro„ prj suoi occhi, ai quali non può sottrarsi. Se è for„ nito di ragione , conoscerà il prezzo della stima, „ che un Uomo onesto dee avere per se stesso. Egli „ saprà allora , che inaspettate circostanze possono „ svelare agli occhi altrui la condotta, la quale dal

„ pro-

„ proprio intereſſe viene ſtimolato ad occultare „ ( *a* ).

R. Grazie al Cielo, che accordano una volta gli Atei medeſimi, che il vizio reſta almen da ſe ſteſſo punito. Cerchiamo ora quanto queſta dottrina ſia concorde coi loro principj. Da noi, i quali riconoſciamo un' intrinſeca deformità del vizio, e la ſoſtanzial rettitudine dell' azioni, s' intende come nemmeno qui in terra reſti impunito il vizio a motivo dei fieri rimorſi, che lacerano la coſcienza, e che avviſano il colpevole eſſer egli reo dei violati diritti del giuſto e dell' oneſto, e perciò egli ha in ſe medeſimo un coſtante motivo di arroſſirne per la natura medeſima della coſa. Ma in bocca dell' Ateo coſa è mai vizio? Un vero diſordine, una deformità, una diſſonanza dalla Legge eterna? Nozioni ſon queſte, a detta di loro, fabbricate dalla ſola immaginazione degli Uomini. Come dunque per ragion di principj potrà dalla natura ſteſſa della coſa eſſere punito, o concepir roſſore un Ateo, che commette il vizio in ſecreto, e che ſi perſuade di sfuggire l' altrui viſta, ed in cui è ſpento ogni germe di Religione? Se a tal grado di pervertimento non foſſe ancor giunto l' Ateo, eſſer potrebbe, che almeno nei maggiori diſordini udiſſe la voce della Sindereſi; ma l' Ateo, di cui parliamo,

(a) *Un Athèe peut-il avoir de la conſcience? Quels ſont ſes motifs pour s' abſtenir des vices cachés & des crimes ſecrets que les autres Hommes ignorent, & ſur les quels les loix n' ont point de priſe? Il peut s' être aſſurè par une experience conſtante qu' il n' eſt point de vice qui, par la nature des choſes, ne ſe puniſſe lui-méme. Veut-il ſe conſerver? Il évitera tous les excés qui pourroient endommager ſa ſanté; il ne voudra point traîner une vie languiſſante qui le rendroit à charge & à lui-même & aux autres. Quant aux crimes ſecrets, il s' en abſtiendra par la crainte d' etre forcè d' en rougir à ſes propres yeux, aux quels il ne peut ſe ſouſtraire. S' il a de la raiſon, il connoitra le prix de l' eſtime qu' un honnête Homme doit avoir pour lui-méme. Il ſçaura d' ailleurs que des circoſtances inespérées peuvent dévoiler aux yeux des autres la conduite qu' il ſe ſent intéreſſé de leur cacher.*

mo, a forza di una lunga lotta è già arrivato a soffocare, togliere ed estirpare ogni salutevole moto della coscienza. In vano dunque si tenta di togliere da un Ateo di Professione i delitti occulti col mendicato pretesto della propria vergogna e rossore, o perchè il vizio per la natura delle cose resta punito da se medesimo. Forse questa pena, dalla quale restano angustiati i colpevoli, sarà il timore che vengano un giorno svelati i loro delitti da inaspettate circostanze? Ma queste inaspettate circostanze sarebbero forse quelle sognate dal Bayle, cioè *di pubblicare forse eglino stessi i proprj delitti, o mentre dormono, o mentre delirano per calda febbre* (*a*)? Ma se io mi potessi compromettere, che il nostro stesso Avversario si ponesse in istato d'indifferenza, vorrei chiedere a lui stesso, se egli si possa persuadere, che un siffatto motivo valevole sia a ritenere l'Uomo dal mal fare, allorchè viene da una Passione adescato. Si suole prudentemente e con ragione temere di quegli eventi, che spesso avvengono, o che sono molto probabili. Ma l'evento di manifestare in sogno, o nel furor della febbre i proprj occulti delitti, ed è rarissimo, ed è insieme pochissimo probabile, che accada. Adunque non dee essere in se un valevole motivo per rinunziare all' attuale solletico di una Passione. L'evitare poi gli eccessi, che sconcertano la salute, e l'odiare una vita inerte e languida, è egli forse il togliere ogni vizio? Ciancie son queste da trattenere fanciulli privi di osservazione, non già da raccontarsi ad Uomini che riflettono. Non resta forse spaziosa e libera la via a tante altre abbominazioni, le quali nè offendono la salute, nè suppongono una vita desidiosa? A trattenersi di più su tal argomento sarebbe un far torto ad ogni mediocre leggitore.

IV. Passa ora l'Oppositore a disimbarazzarsi da quella difficoltà, per cui i nostri Apologisti trionfano



(*a*) Bayle *Pensées divers* §. 179.

nel far vedere, che tolto il timore di un Dio, i Principi ed i Ministri si darebbero in preda ad ogni sorta di eccessi i più orribili, nè vi sarebbe più freno a rattenerli. Egli s'immagina di liberarsi dall'impaccio in tal guisa al §. 179. „ Qualunque depravazione si possa supporre in un Ateo sul Trono, può „ essa giammai essere più forte, e più dannosa di quella di tanti conquistatori, tiranni, persecutori, ambiziosi, cortigiani perversi, i quali senza essere Atei, „ ma essendo anzi spesso religiosissimi e devotissimi, „ non lasciano di far gemere l'umanità sotto il peso „ dei loro delitti „ (a)?

R. Rifletta il nostro Avversario in primo luogo, che nessun Apologista di Religione ha mai insegnato, che un Teista, ed anche un Cristiano Cattolico, allorchè non tenga in freno le Passioni, non possa passare ad eccessi di disordini, e di depravazione; nè alcuno di essi ha mai negato, che nella serie de' secoli non vi sieno stati parecchj, i quali nullaostante li principj della Religione si sono abbandonati ai maggiori sregolamenti, e alle più abbominevoli sfrenatezze. Io accorderò a lui anche di più, che siccome non si dà Uomo talmente disordinato, in cui abbia luogo ogni genere di vizio, come di avarizia insieme e prodigalità, di superbia e di vile connivenza, di crudeltà e di mollezza, così se il Teista senta una Passione più veemente, che l'Ateo, o alla quale per disposizione di temperamento non sia questi inclinato, come a cagion d'esempio se il Teista sia posseduto dal vizio della crudeltà, il quale ripugni all'indole, e natura mite di un Ateo, non v'ha dubbio,

(a) *Quelle que l'on pouisse supposer la depravation d'un athée sur le trône, peut-elle jamais être plus forte, & plus nuisible que celle de tant de conquerants, de tyrans, de persécuteurs, d'ambitieux, de courtisans pervers, qui sans être des athées, qui même étant souvent trés-religieux & tres-dévots, ne laissent pas de faire gémir l'humanité sous le poids de leurs crimes?*

bio, che il Teista sarà fiero e crudele, e passerà a tali eccessi, a' quali non è mai giunto l'Ateo. Io dico anzi, che secondo che il Teista lascia la briglia sciolta alle Passioni, e secondo che il disordine di queste dagli assensi replicati riceve forza e vigore, in ragion inversa decresce, e scema la forza, che nell' animo del Teista faceano i motivi della Religione; e l'abito vizioso può talmente radicarsi nell'animo del Teista, che arrivi fino a coprirsi di dense tenebre l' intelletto, nè scorga più quella luce benigna, che gli additava il retto sentiero. Tutto ciò gli accordiamo volentieri. Ma la questione tra lui, e noi questa esser dee: in pari circostanze di viziosa inclinazione, e di disordinati moti dell'appetito, e incontrandosi insieme ugual forza per poter effettuare quanto il senso suggerisce, s'abbia da attendersi minore sregolamento nell'Ateo, o nel Teista sul Trono, o avente le redini del ministeriale governo? Intanto può ognuno rilevare quanto irragionevole e ingiusta sia l'accusa, che l'Avversario addossa a tanti di quelli che sono i più religiosi, e devoti, cioè di far gemere l'umanità sotto il peso de' loro delitti. La Religione e i loro Ministri non hanno mai riguardata per Gente devota e religiosa coloro, i quali coi loro delitti aggravano l' umanità; anzi questa è la prima a condannarli, e considerarli quai mostri dell'umana specie, e indegni Figli di quella tenera Madre, la quale ha appoggiato sempre le massime sue sulla base di un sincero e puro amore disinteressato sì nel procurare gli altrui vantaggj, come nel promuovere la privata, e pubblica tranquillità, nell'essere in una parola giusti, benefici e liberali. Quelli adunque, i quali dipartendosi da queste salutari massime inquietano la Società con uno Spirito di divisione e turbolenza, o le sono di molesto peso coi loro delitti, non sono già accarezzati quai devoti Figli dalla Religione, ma vengono da essa avvisati, corretti, puniti col lodevole oggetto di pro-

Mm 2 muo-

muovere in loro un ſincero ravvedimento. E' falſa dunque l'imputazione, quale viene eſpoſta dall' Avverſario.

Paſſando ora a conſiderare la difficoltà ſteſſa ſotto una viſta non così acerba, come ce l'ha con falſe tinte dipinta l'Autore del Buon-Senſo, ma ſotto faccia più benigna e ſincera, dico, ch'eſaminandoſi il ſemplice parallelo delle circoſtanze additate, nelle quali ſi ritrovino sì l'Ateo, come il Teiſta ſul Trono, o nel Miniſtero, per ragion di principj e di ſiſtema avrà ſempre più freni il Teiſta dell'Ateo per poter eſſere diſtolto dagli eccesſivi ſregolamenti. In fatti neſſun motivo può produrſi dall'Ateo, che valevole ſia a ritrarlo dal mal fare, dal quale pure non poſſa eſſer ugualmente moſſo, ed eccitato il Teiſta. Si eſpongano pure in luminoſa comparſa l'onor della gloria, l'amor delle lodi, il deſiderio d'eſſer amato, e di coprir un poſto eminente nella ſtima e riputazione de' ſuoi ſimili, o qualunque altro immaginar ſi voglia motivo. Queſti potranno ſempre per ugual ragione eſſere comuni sì all'Ateo, come al Teiſta, ſiccome ciaſcheduno di eſſi motivi può agire in entrambi. Ma il Teiſta oltre i predetti motivi viene ſtimolato altresì dalla credenza di un Dio giuſto inſieme e benefico, dalla Divina retribuzione a norma della vita buona o rea qui condotta, dall'orrore del vizio, dall'amore della virtù. Dunque il ſiſtema del Teiſta ſituato in uguali circoſtanze dell'Ateo ſarà più adattato, ſiccome più copioſo, e robuſto di motivi, a por freno alle Paſſioni, di quello eſſer poſſano i ſoli principj, e motivi dell'Ateo. E ancorchè non corriſpondeſſe la realità agli aggiunti motivi del Teiſta, come vanamente pretendono gli Atei, ma veniſſe ſoltanto ſcoſſa, agitata, e riſcaldata la fantaſia del Teiſta dalla perſuaſione delle immaginate verità, ſarà ſempre vero, che queſta perſuaſione, dalla quale naſcono quei vani timori dell'avvenire, quelle moleſte oſcillazio-

lazio-

lazioni ( così precisamente sogliono gli Atei esprimersi ), almeno in qualche caso impedirà lo sconcerto di una Passione nel suo primo insorgere e fermentarsi, o lo ritrarrà dal secondare a briglia sciolta il disordine, o almeno vi sarà maggior fondamento da temersi minori disordini, ammettendo tali motivi, di quello che rinunziando ad essi. Dunque sarà sempre cosa più vantaggiosa, che nell' animo di un Regnante, o di un Ministro sia radicata la credenza degli speciali motivi del Teista rapportati anche cogli stessi termini dell' Ateo, piuttosto che non operino in modo alcuno i predetti motivi nell' animo di chi regge, come avviene appunto agli Atei.

V. Ma teniamo dietro al nostro Avversario anche allora ch' egli va calcando un' altra via. „ Ogn' Uomo „ ( dic' egli al §. 180. ) di cui lo spirito è dedito „ alla riflessione, non può essere impedito di cono„ scere i suoi doveri, di scoprire i rapporti reali tra „ gli Uomini, di meditare la sua propria natura, di „ conoscere i suoi bisogni, le sue inclinazioni, i suoi „ desiderj, e di rilevare ciò, di cui è debitore agli „ Enti necessarj alla sua propria felicità. Queste ri„ flessioni conducono naturalmente alla cognizione del„ la Morale essenziale per gli Esseri, che vivono in „ società „ ( *a* ).

R. Ma se l' Uomo ha naturalmente questo special dono di giugnere coll' uso di sua riflessione a conoscere i doveri dell' Uomo verso i suoi simili, vana cosa è dunque cercare l' altrui istruzioni per addottrinarsi su tal argomento. *Si tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri, & perspicere, eademque optima duce*

 cur-

( a ) *Tout Homme dont l' esprit se livre à la riflexion ne peut s' empêcher de connoître ses devoirs, de découvrir les rapports subsistants entre les hommes, de mediter sa propre nature, de démêler ses besoins, ses penchants, ses desirs, & de s' appercevoir de ce qu' il doit à des êtres nécessaires à son propre bonheur. Les reflexions conduisent naturellement à la connoissance de la morale essentielle pour des êtres qui vivent en Societé.*

*curſum vitæ conficere poſſemus, haud erat ſane, quod quiſquam rationem, ac doctrinam requireret, cum natura ipſa ſufficeret* (*a*). Ma le altrui iſtituzioni, come continua Cicerone, ci ſono a tal uopo neceſſarie, poichè la natura noſtra non è già perfetta, nè lo può eſſere perchè creata; e di più è ingombrata da sì denſe tenebre d'ignoranza, della qual dee eſſere conſcio chiunque non è cieco adulatore di ſe medeſimo, che ſenza gli ajuti dell'altrui cognizioni e direzione, e ſenza lunga fatica non può luſingarſi di fornirſi di tal corredo di cognizioni. In fatti quanto vaglia la ſola rifleſſione a ſe ſteſſa abbandonata, lo ſappiamo dalla Storia degli antichi Filoſofi sì Greci, che Romani, e dalle loro opinioni diſcrepanti in guiſa, che reca maraviglia, come Uomini dotati d'ingegno, e di lungo uſo di ragionare ſieno arrivati a lodare come virtù vizj turpiſſimi, e a ſtabilire per doveri verſo i ſuoi ſimili azioni abbominevoli e deteſtate dalla ſteſſa ſana ragione, come abbiamo fatto vedere nel primo Capo della *Teologia Naturale*, a cui ſi può opportunamente ricorrere per averne una più esteſa idea. Reſterà inoltre ſempre a carico degli Atei il dimoſtrare, come i loro aſſegnati doveri verſo la Società ſieno quei doveri, che ci detti una retta ragione, nè che altri ſe ne debbano aggiugnere. Dal ſin qui detto può per altro ognuno raccogliere gl'impuri fonti, e la infetta radice, da cui ſorgono; cioè nel loro ſiſtema ogni dovere naſce o dal proprio intereſſe, o dallo ſregolato amore verſo ſe ſteſſi, o è diretto a ſecondare il ſenſo, e non i dettami di una ſana ragione, Anche nella ſteſſa obbiezione ora propoſta ſi legge, *che l'Uomo colla rifleſſione viene a rilevare ciò ch'egli deve agli Enti neceſſarj alla ſua propria felicità*. Ma quei doveri, i quali è tenuto l'Uomo tributare a'ſuoi ſimili, dall'eſeguire i quali non ſegue alcuna propria felicità, ma anzi un vero e iſolato incomodo, come ſaran-

(a) Cicerone *Tuſcul. Quaſt.* Lib. 3.

faranno soddisfatti nel sistema dell' Ateo? Troppe sono le funeste conseguenze, che seguono a danno della Società dalla Morale dell' Autore, come nel Capitolo precedente si è da noi osservato.

VI. „ Ogni Uomo ( continua così l' Autore lo „ stesso Paragrafo 180. ) che ama di riflettere sopra „ se medesimo , d' istudiare , e di cercare i principj „ delle cose , non ha per ordinario passioni molto „ pericolose: la sua passione più forte sarà di conoscere la verità , e la sua ambizione di mostrarla „ agli altri. La Filosofia è propria a coltivare il cuo„ re, e lo spirito. In riguardo ai costumi, e all' one„ stà quegli che riflette e ragiona , non è egli evi„ dentemente in vantaggio sopra di quello, che si fa „ un principio di non ragionare „ (*a*)? E poco dopo: „ Meno gli Uomini ragionano, e più essi sono cat„ tivi „ (*b*).

R. Se in ragione, che si scuote da noi l' ignoranza mediante l' uso della riflessione, e delle notizie, che si vanno acquistando, seguisse la moderazione delle Passioni, o se ne scemasse il loro impeto orgoglioso, ottima sarebbe la deduzione del nostro Avversario. Ma siccome il disordine delle Passioni nasce il più delle volte non dall' ignoranza, ma dagli affetti disordinati, e da un troppo prestare orecchio ai movimenti dei sensi , in una parola dal cuore contaminato , così allorchè il cuore è prevenuto , o dal solletico di una Passione viene eccitato e stimolato a frangere l' or-

(a) *Tout homme qui aime à se replier sur lui-même, à étudier, à chercher les principes des choses, n'a pas pour l'ordinaire des passions bien dangereuses: sa passion la plus forte sera de connoître la verité, & son ambition de la montrer aux autres. La Philosophie est propre à cultiver & le coeur & l'esprit. Du côté des mœurs & de l'honnêteté celui qui réflêchit & raisonne n'a t-il pas evidemment de l'avantage sur celui qui se fait un principe de ne point raisonner?*

(b) *Moins les Hommes raisonnent, & plus ils sont méchants.*

l'ordine, poco o nulla gioverà a ritenerlo, o il sapere i principj delle cose, o il ragionare, o l'esser inclinato per la Filosofia; poichè ogni buona Filosofia c'insegna, che l'Uomo suol d'ordinario seguire ciò ch'egli più ama, non ciò ch'egli più sa, e conosce. Dunque altra via si dee cercare per moderare gli affetti, non la sola assegnata dall'Autore. In fatti quanti non sono Letterati soliti a far uso di riflessione, e pure non sono i migliori Cittadini, nè regolati nelle loro Passioni, nè utili alla Società? E quanti all'opposto vi sono, ai quali benchè sia molesto il raziocinio, come è molesta la fatica delle braccia ad un Uomo di lettere, pure o perchè hanno sortito un cuore bene inclinato per la Società, o perchè in forza dell'educazione, e delle prime istituzioni lo hanno riformato in guisa di odiare quanto può nuocere al bene della Società, e di amare ciò, che promuove i di lei veri vantaggj, si diportano lodevolmente rapporto a'suoi simili. I veri fonti, e le prossime cagioni delle azioni buone, o ree sono l'amore, ed il timore, come abbiamo altrove osservato. Quelle assegnate dall'Autore sono soltanto rimote, e restano sempre sormontate e soffocate dall'attuale inclinazione ed affetto per una Passione. Il mezzo dunque proporzionato, da cui convenga sperar la moderazione delle Passioni, sarà l'amor per la virtù, e un ragionevole timore nel secondare il vizio sì in pubblico, come in segreto. Ma quanto più copiosi e sodi motivi ci porga la Religione per amare la virtù, e odiare il vizio, e per temerne di questo, benchè secretissimo, i tristi e funesti effetti lo abbiamo di sopra fatto vedere. Dunque i motivi, che ci propone la Religione saranno le prossime cagioni, che varranno a ritenerci dal disordine delle Passioni, e non le sole opinioni dedotte dallo studio sopra se medesimo, o dal cercare i principj delle cose.

VII. Ma già l'Autore del Buon-Senso viene a di-
strug-

ſtruggere nel proſſimo ſeguente Paragrafo, ciò ch'egli ſteſſo avea ſtabilito nel §. 180. „ Neſſuna coſa ( egli „ dice ) è più rara al Mondo, quanto ritrovar Uo-„ mini conſequenti. Le loro opinioni non influiſcono „ ſopra la loro condotta , che allora quando eſſe ſi „ trovano conformi ai loro temperamenti, alle loro „ Paſſioni, ai loro intereſſi „ ( *a* ). Dunque non ogni Uomo, il quale ſtudiando, e riflettendo ſopra ſe medeſimo ha formate delle giuſte opinioni relativamente ai proprj doveri verſo i ſuoi ſimili, non ogni Uomo, dico, ſarà per ordinario il meno diſordinato nelle ſue Paſſioni ; poichè ſecondo l'Autore è coſa rariſſima, che gli Uomini ſieno conſequenti , cioè che corriſpondano i loro coſtumi agli adottati principj, mentre a detta di lui influiſcono ſoltanto le opinioni nei coſtumi, quando quelle favoriſcano i loro intereſſi, o le loro Paſſioni, o il temperamento. Per la qual coſa fa d'uopo concludere, che la Fantaſia dell' Autore foſſe molto riſcaldata per non avvederſi di una contraddizione sì manifeſta. Ma egli avea in animo, che queſte ultime parole gli ſerviſſero di fondamento per la Satira, ch'egli forma in queſto Paragraſo alla Religione, e a'ſuoi Miniſtri ; la quale ſiccome è ſprovveduta di ragioni, ed è un ſolo ammaſſo di chimere diſſipate già abbaſtanza dalle coſe dette fin ora, così ci diſpenſiamo di produrla, tanto più che l'ardire, e la sfrenatezza , con cui s'eſpone , eccitano la bile a chiunque è dotato di ragione, e di buon ſenſo. Rifletto ſoltanto, che ſiccome l'errore è ſpeſſo in ripugnanza con ſe medeſimo, e la verità non lo può eſſere giammai, così non mi reca maraviglia alcuna, che anche in tanta vicinanza , cioè in due ſeguenti Paragrafi , contraddica a ſe medeſimo l'Autore del Buon-

(a) §. 181. *Rien de plus rare au Monde que des hommes conſequens. Leurs opinions n'influent ſur leur conduite que lors qu'elles ſe trouvent conformes à leurs temperamens, à leurs paſſions, à leurs intérets.*

Buon-Senſo, tanto più, ch' abbiamo oſſervato non eſſer egli a ſe ſteſſo concorde parecchie altre volte: la qual coſa è ſtata pur rilevata da altri Apologiſti di Religione nell' Opere di Penſatori a lui ſimili.

## IL FINE.

D. Pe-

*D. Petrus Urseolus a Ponte Abbas S. Michaelis de Muriano Venetiarum, Vicarius Generalis & Visitator Monachorum Benedictino-Camaldulensium in Serenissimo Venetorum Dominio &c.*

OPus, cui titulus: *L'Anima*, *ec.* a D. Antonio M. Gardini Presbytero & Monacho hujus Monasterii ac S. T. Lectore conscriptum, & a duobus Theologis, quibus eam curam demandavimus, recognitum, votoque eorum probatum, tenore præsentium, quantum nostra interest, facultatem typis consignandi impertimur.

Datum Venetiis ex nostro Monasterio S. Michaelis de Muriano Pridie Kalendas Maii 1781.

( D. Petrus Urseolus Abbas.

*D. Raynaldus Carminati Cancell.*

NOI

# NOI RIFORMATORI

Dello Studio di Padova.

AVendo veduto per la Fede di Revisione, ed Approvazione del P. F. Gio. Tommaso Mascheroni Inquisitor General del Santo Offizio di Venezia nel Libro intitolato, *L'Anima umana, e sue proprietà ec. del P. Lettor D. Antonio Maria Gardini Monaco Camaldolese ec. Ms.* non v'esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per attestato del Segretario Nostro, niente contro Principi, e buoni costumi, concediamo Licenza a *Giovanni Manfrè* Stampatore di *Venezia*, che possa essere stampato, osservando gli ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 31. Maggio 1781.

( *Andrea Querini Rif.*
( *Alvise Vallaresso Rif.*
( *Girolamo Ascanio Giustinian Kav. Rif.*

Registrato in Libro a Carte 9. al Num. 70.

*Daviddc Marchesini Seg.*